DOIS AMÔRES DUAS CIDADES

DO MESMO AUTOR

A Descoberta do Outro — 9.ª ed.

Lições de Abismo (romance) — 12.ª ed.

As Fronteiras da Técnica — 4.ª ed.

Dez Anos — 2.ª ed.

Três Alqueires e uma Vaca — 6.ª ed.

Claro Escuro (Ensaios sôbre casamento, divórcio, amor, sexo e outros assuntos) — 3.ª ed.

O Desconcêrto do Mundo

(Edições AGIR)

GUSTAVO CORÇÃO

DOIS AMÔRES DUAS CIDADES

1. NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

CAPA DE
JOSÉ RIOS

1967

Livraria AGIR Editôra
RIO DE JANEIRO

Aos meus netos:

Ana
Nicolau
Filipe
. . . .

"Fecerunt itaque Civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei: celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui." (De Civitate Dei, *XVI, 28.*)

ÍNDICE DO 1.º VOLUME

ÍNDICE DO 2.º VOLUME

A CIVILIZAÇÃO DO HOMEM-EXTERIOR

PARTE II: OS DOIS AMÔRES

PARTE III: A CIVILIZAÇÃO DO HOMEM-EXTERIOR

PARTE IV: INCONCLUSÃO

AO LEITOR

Êste livro talvez peque pela excessiva fluidez de seu objeto: os homens; ou, quem sabe, por sua excessiva nitidez: o homem. Ou ainda, e mais provàvelmente, pelo entremeio de figuras alugadas aos historiadores e das considerações filosóficas em tôrno delas tecidas — tudo à procura de uma compreensão melhor do mesmo obsessivo e irritante objeto. Posso dizer que êle vem completar uma grande lacuna por mim mesmo deixada nos dez mil artigos de jornal. Aqui suponho que o leitor encontrará mais desenvolvidas e meditadas as idéias que explicam muita posição tomada, muito juízo feito sôbre os fatos e os homens de nosso tempo, que na ocasião não pude fundamentar; e espero que encontre também um tom mais repousado e mais demonstrativo do amor que me move.

De um modo geral podemos dizer que êste livro, nos seus dois volumes, versa sôbre os passos e as experiências do homem em busca de um mundo melhor ou em busca de si mesmo. Poderia ter escolhido o título inspirado em Gauguin: "Qui sommes-nous? D'où venons-nous? Où allons-nous?". Preferi tirá-lo de Santo Agostinho, na *Cidade de Deus,* porque além de tantas interrogações esta obra pretende formular algumas afirmações. E uma delas é precisamente a que se acha condensada no título: dois amôres, duas cidades. Ou mais claramente: o mundo, a ordem política, a civilização que está para cristalizar-se, dependem essencialmente, diretamente, do amor que tivermos. E não basta dizer do amor que tivermos para uso próprio em nossa vida particular; é preciso acrescentar: do amor que tivermos e que soubermos projetar, e que assim venha a constituir o próprio tecido de um mundo nôvo que todos nós queremos menos egoísta e menos desumano.

A matéria desta obra são as experiências humanas, culturais e políticas, e mais especialmente as experiências democratizantes, dispostas em ordem histórica; o ângulo com que é con-

siderada é o da filosofia da cultura ou da política, com suprimentos pedidos à teologia, como convém à filosofia *adéquatement prise.* As partes mais abstratas estão dispostas segundo uma ordem que me pareceu mais didática: a da proximidade da aplicação. A rigor, cada volume pode ser lido separadamente, mas o autor ousa esperar que alguns leitores tenham a energia para ler os dois volumes, a fim de apreenderem a síntese que êles propõem. Justamente por ser simples demais, a idéia principal que atravessa estas mil páginas precisa do amparo e do concurso de muitos fatôres, precisa de uma mobilização geral de recursos, para livrar-se do lugar comum ou da palavra vazia.

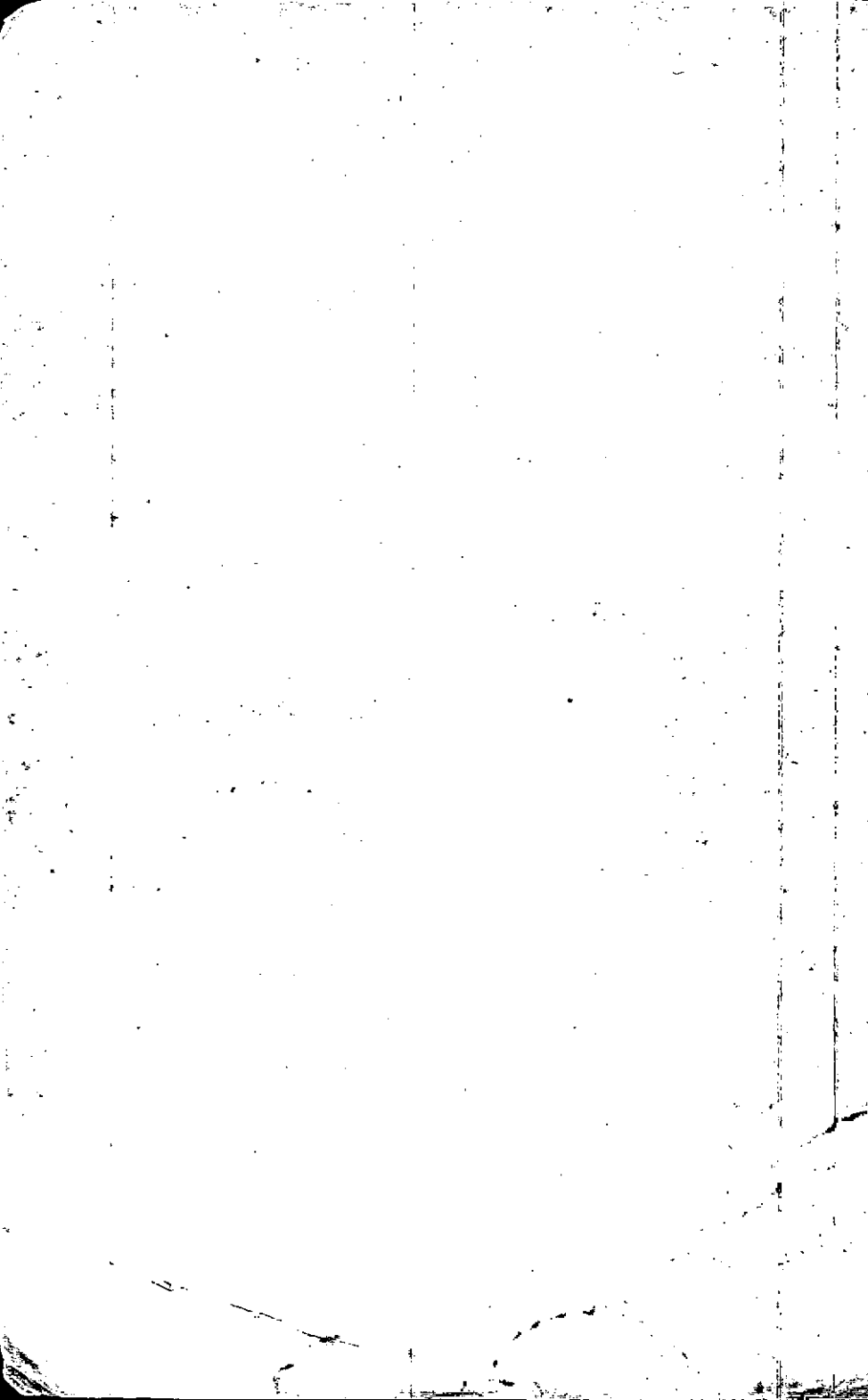
Daí a necessidade de tantas páginas, de tantos assuntos, de tantas perspectivas que expõem esta obra ao risco de parecer-se com a tese de Pico de la Mirandola, intitulada *"De omni re scibili";* e ao risco ainda maior de merecer a crítica do leitor malicioso que acrescentou o subtítulo: "et quibusdam aliis". Não pretendo ter escrito sôbre tôdas as coisas sabíveis, mas pretendo ter escrito, um pouco abundantemente, sôbre algumas coisas que, normalmente, deveriam dispensar tamanho discurso.

O AUTOR

PARTE I

OS BINÔMIOS HUMANOS

"Il faut toujours tenir les deux bouts de la chaîne."

BOSSUET

CAPÍTULO I

A NATURAL SOCIABILIDADE DO HOMEM

O animal político.

1. Como todos os outros cabedais, a ciência que temos do homem, nos seus diversos ângulos, foi obtida pela insistente e trabalhosa observação do espetáculo que nos oferecem a história e o mundo — espetáculo desconcertante, desnorteante, muitas vêzes estonteante, mas nem por isso inteiramente opaco na sua brutal multiplicidade. Aliás, é nessa multiplicidade de atitudes humanas, pela fôrça, pelo exagêro da própria multiplicidade de manifestações do estranho ser que não encontra repouso e acomodação em nenhuma de suas experiências, é nessa mesma trepidação inquieta que encontramos a forte suspeita de uma constante e de uma unidade; é nessa movimentação — se soubermos bem aproveitar as nossas inteligíveis colhidas em tal experiência — que descobriremos a imutabilidade de uma essência. Como assim? Dizendo simplesmente que o homem em vez de ser uma realidade sem núcleo entregue ao perpétuo *devenir,* sempre diversa dela mesma, branca aqui e preta acolá, lenta ontem e hoje rapidíssima, ora vestida de côres vivas, ora trajada de escuro ou mesmo despida, em vez de não ser mais do que ser, é uma realidade, uma *natureza,* que na multiplicidade de manifestações afirma sua unidade, e sobretudo afirma sua antológica superioridade sôbre o meio em que nasce, cresce, trabalha e morre.

Salta aos olhos, aos olhos desanuviados de preconceitos, que há entre o homem e os animais que dêle mais se aproximam a infinita distância de alguma nova dimensão. Os animais são vários e muitos nas diferentes espécies, mas dentro de cada

uma apresentam uma regularidade de comportamento admirável. Essa regularidade não é mecânica, como alguns filósofos aparentados com Descartes pretendem, é uma uniformidade escondida no maravilhoso, mas nem por isso menos uniforme. Nós admiramos as aves migratórias, o pombo-correio, o bizarro pássaro que, por zêlo da espécie, protege seu ninho pendurando-o no galho com um fio de crina de cavalo, como também admiramos a meia dúzia de coisas que fazem os gatos, os cavalos, os cães e os macacos; mas sabemos perfeitamente que as aves migratórias se cingem àquele prodígio de voar cada ano do pólo norte ao pólo sul, como também sabemos que o mais evoluído macaco não ultrapassa naturalmente o seu modestíssimo polígono de prendas.

O homem é indubitàvelmente parecido com o macaco, tão parecido no corpo, e tão diferente nas obras, que logo se vê que a colossal diferença não se explica proporcionalmente, razoàvelmente, por algum órgão, pelo volume do cérebro ou pela ausência de cauda, que até, em muitos episódios de nossa vida, faz certa falta. Por essa via, como atrás dissemos, começamos a suspeitar da existência de um nôvo princípio da alma humana que explique não sòmente a diferença que separa o homem dos animais, como a própria versatilidade das obras humanas: sendo obras de um ser ontològicamente mais alto, sendo obras de um espírito, não admira que tal senhorio sôbre o mundo inferior se afirme pela variedade de resultados, e que a subserviência da matéria se preste a essa multiplicação de feitos e experiências humanas.

De modo algum pretendo ter demonstrado a específica racionalidade do homem nas poucas linhas atrás escritas. Como disse, apenas encaminhei uma suspeita, indiquei uma pista. Um aspecto curioso dêsse encaminhamento, para o qual chamo a atenção do leitor, reside no fato de ter sido a própria consideração da multiplicidade que nos colocou no caminho da unidade. Os pensadores da índole filosófica derivada do nominalismo terão dificuldade de bem apreender êsse tipo de raciocínio, por serem irresistìvelmente atraídos pela diversidade e por possuírem uma viciosa tendência que os afasta das idéias universais. Às vêzes, entretanto, na mesma família intelectual, observa-se o fenômeno oposto: tentando corrigir o vêzo, e incidindo no deslize chamado ultracorreção, caem no extremo oposto, e passam a ver unidade onde realmente deveriam ver diversidade. Um curioso exemplo dessa ultracorreção, levada a um brutal exagêro, se encontra na fantasiosa metafísica de um Teilhard de Chardin, que

viveu a obsessão da unidade. Êsse caso não deixa de constituir curiosa originalidade, porque em geral o êrro que se vem cometendo na moderna ciência do homem (digo *moderna* a partir de Descartes) é a do vulgar nominalismo que se compraz no espetáculo da diversidade, e assim não vê o homem escondido pelos homens.

Como exemplo tomemos a história do casamento, e mais especialmente a história do rito, e observemos o mesmo que em outro lugar registramos (*Claro-Escuro,* Agir), a saber: que a tremenda variedade de cerimônias inventadas em tôrno do casamento não prova a tese que relativiza tudo, e que vê neste ou naquele rito as variantes sociológicas dêstes ou daqueles costumes; ao contrário, prova refulgentemente que os homens sempre tentaram valorizar o casamento com cerimoniais marcantes, ou, em outras palavras, prova a constância do rito na origem da instituição familiar. Não é próprio do homem atar um fio de cabelo da noiva no dedo do noivo, como se fazia em algum lugar da China; nem é próprio do homem exigir que a noiva atire um ôvo na parede, ou exigir que o noivo, depois de deitar-se num formigueiro, seja capaz de arrostar outros maus tratamentos que simbòlicamente inaugurem a vida conjugal. Mas é próprio do homem marcar essa transição com algum rito — e essa é a lição, não pequena, que se depreende do calidoscópio tão magistralmente mostrado por Edward Westermarck em sua *História do Casamento.*

Diante do imenso reservatório de experiências, o que é preciso ter, para bom aproveitamento, é a finura de bem discenir as experiências efêmeras, superficiais, que apenas marcam uma época, e apenas trazem uma informação, das outras experiências que têm continuidade, que prosseguem sob formas diversas, que se multiplicam nas manifestações de superfície para afirmar a constância de um dado que nos traz um reál conhecimento. Atrás esboçamos o encaminhamento de idéias que nos conduzirá à formulação clássica da transcendência do homem sôbre o meio físico: o homem é um animal racional. Nesta definição, que temos de Aristóteles, está indicado o *gênero próximo*: a animalidade, e a *diferença específica*: a racionalidade.

Essa proposição decisiva, que nos afasta do materialismo empirista, nos chega por três vias: pelo senso comum, que realiza uma primeira elaboração dos dados da experiência, sem todavia atingir a precisão científica; pela filosofia retamente conduzida, que vê no conhecimento um dinamismo da alma humana que pede a existência de uma substância espiritual; e pela fé

que nos incute a certeza de uma alma espiritual capaz de receber vida divina por participação. No grande problema que nos ocupa nestas páginas, não podemos estender demais a discussão dêsse primeiro dado que define a natureza humana. Tomamos como ponto de partida, como coisa provada, que há uma diferença específica pela qual o homem é humano e essencialmente distinto de todo o mundo físico pela espiritual substância de sua alma. Não queremos todavia afirmar que só poderá viver autênticamente quem professar a filosofia espiritualista. Há muito bom cidadão que não professa a filosofia espiritualista, mas que a vive nos atos, onde se vê bem que discerne o valor da pessoa humana; e há também muitos que professam filosofias espiritualistas e são maus cidadãos. Cremos que não espantaremos leitor algum se aqui dissermos, com melancolia, que o homem é incoerente. Suposta, porém, uma coerência perfeita, a vida moral só tem alguma significação dentro de uma concepção espiritualista.

Mas agora, depois de tantas digressões que nos parecem indispensáveis, volvamos ao planisfério das desconcertantes experiências humanas, e entre aquelas preciosas variações que nos aparecem ligadas por um fio, procuremos formular algumas considerações que se prendam ao problema que temos em vista. Ora, a primeira conclusão que aqui formularíamos, encurtando nestas poucas linhas o desvairado e tumultuoso itinerário desenhado na história, é aquela que foi formulada há dois mil e quatrocentos anos: a cidade é evidentemente uma realidade natural, e o homem, por sua natureza, é um ser destinado a viver na cidade, ou é um *animal político,* como disse Aristóteles (*Política,* I,9).

A natural sociabilidade humana, obra da razão.

2. Como bem assinalou Henry Bars (*La Politique Selon Jacques Maritain*), a política "est une affaire d'hommes". E prossegue: "Não há política das abelhas, embora a respeito delas se fale em rainha e operárias: são os homens que assim se exprimem tentando interpretar os costumes animais por analogia com os costumes humanos." (Editions Ouvrières, Paris, 1961, pág. 25.)

Naquela passagem de Aristóteles atrás lembrada convém marcar bem o sentido das palavras, sobretudo daquelas que nos separam do naturismo materialista que nega a diferença específica do homem. Para começar, "cidade" não quer dizer ci-

dade no sentido urbanístico: quer dizer "sociedade pollticamente organizada", *Polis*. Em linguagem mais explícita a proposição afirma que a sociabilidade política é *natural*. O têrmo "natural" pode ter dois sentidos, quando se trata do homem: pode ter o sentido relativo à natureza genérica, e portanto à animalidade, como pode tê-lo relativo à natureza específica, a racionalidade. Os empiristas materialistas, que negam a distinção, usarão equìvocamente o têrmo, ora para designar o lado primitivo, ora para designar o lado civilizado do homem. Mais comumente preferindo a vertente naturista acharão que o homem das selvas é mais *natural* do que o sábio ou simplesmente o civilizado; e julgarão que há uma espécie de artificialismo (com nota pessimista) na sociedade pollticamente organizada. Em certos períodos da história, e em certas zonas da civilização reaparece sempre êsse naturismo, com *travesti* de otimismo, de nostalgia edênica, mas realmente como expressão de um pessimismo profundo que empurra o homem para o sub-homem, para a "natureza", definida então como o universo cósmico e amoral. Nos tempos da Renascença, traduzindo o imenso cansaço da uma civilização esgotada, viu-se aparecer na Europa, prestigiada pelas notícias maravilhosas das grandes descobertas, a moda das "utopias" e o mito do "eldorado". Foi, sem dúvida, a avidez de riquezas que levou a se internarem pelas terras do Nôvo Mundo recentemente descoberto as expedições alemãs (Alfinger, Hohermut, von Hutten e Federmann) e as expedições espanholas (Jimenez de Quesada, Pizarro, Cortez, Velasquez e outros), que deixaram tão cruéis sinais de suas passagens entre os povos que habitavam as Américas; mas o fenômeno mais profundo, e de conseqüências históricas mais amplas, foi certamente a difusão do naturismo e sua influência decisiva na Civilização Moderna que apregoava, com ênfase, a descoberta do mundo e do homem. Chegavam à Europa (onde eram multiplicadas pela imprensa recentemente inventada) histórias fabulosas de regiões de ameno clima, onde as mulheres e homens simples viviam nus e em estado de inocência.

Um dos autores que mais se celebrizou nessa peculiar desvalorização do homem, pela glorificação do selvagem, ou mais exatamente, pela relativização de todos os valôres, foi o fidalgo seiscentista, Michel Eyquem, *sieur* de Montaigne. Nos seus famosos *Ensaios* encontramos, a cada passo, o maneiroso ceticismo que identifica a moral com o costume, e daí, multiplicando a variedade de costumes, multiplica a moral. Em um capítulo especialmente dedicado aos canibais, o *sieur* de Montaigne nos

diz serenamente o seguinte: "... acho que nada existe de bárbaro ou selvagem nessa nação de índios, pelo que dela me contaram, a não ser que chame de bárbaro e selvagem o uso que difere do meu. Na verdade, parece que não temos outra referência da verdade e da razão fora do quadro de opiniões e usos do país em que vivemos." E mais adiante: "Essas nações me parecem bárbaras, por terem recebido muito pouca informação do espírito humano, e estarem ainda muito chegadas à ingenuidade original. As leis naturais ainda as governam, e ainda não se deixaram abastardar pelas nossas."

Replicaríamos que abastardada está a noção de *lei natural*, e até o sentido do têrmo "natural", no que concerne ao homem, em tôdas as amenas reflexões de Montaigne. Mais adiante ainda, o cético humanista da Renascença não hesita em incluir o canibalismo na inocência ingênua do *bon sauvage*. Depois de descrever a execução dos prisioneiros de guerra, diz: "Isto feito, êles o assam e o comem, em comum, enviando pedaços aos amigos ausentes..." E termina essas reflexões dizendo que há mais selvajaria em comer um homem vivo, aos poucos, como fazemos em nossas cidades, do que em comer um homem convenientemente assado.

Vale a pena contrapor àquelas as reflexões de Roland Mousnier:

> ROLAND MOUSNIER: "O *bon sauvage*, êsse personagem mítico, que vive livre, segundo sua natureza, guiado por seu bel-prazer, ocioso, descuidado, inocente, sem malícia, sem propriedade, sem govêrno, alegre, feliz, faz a seguir um enorme sucesso, abre caminho aos *libertinos*, Pierre Charron, La Mothe, Le Vayer, e contribui para a perturbação dos espíritos e para a crise do século XVII, inspirando depois os "filósofos" e anticolonialistas do século XVIII, e triunfando, finalmente, em Jean Jacques Rousseau." (*Histoire Genérale des Civilisations, Les XVI et XVII Siècles*, P.U.F., Paris, 1954, pág. 439.)

Êsse fenômeno do ceticismo naturista, que vai de Montaigne a Rousseau, interessa-nos aqui por duas razões. A mais próxima é a que diz respeito ao uso impróprio dos têrmos "natureza", "natural", etc; a mais distante, e, no conjunto de nossas preocupações, não menos relevante, é o conflito que estabelecem

os naturistas entre a natureza humana e a sociedade pollticamente organizada, por onde se vê, desde já, a importância que têm êsses problemas na realização de um ideal histórico.

Vale a pena insistir: há tôda uma tendência do pensamento que puxa o homem para o nível das naturezas infra-humanas, usando para isso várias dialéticas. Na Renascença, e nos pensadores que herdaram aquela índole intelectual, o encanto irresistível das terras novas, as florestas, os rios, a vida simples, a nudez das mulheres, escondia o pessimismo profundo de tal filosofia, que então se revestia das graças de uma reconciliação do Homem com a Terra, e de uma nostalgia do Paraíso Perdido — mas paraíso terrestre e natural. No ocaso da Civilização Moderna, o mesmo fundamental empirismo, que nega a diferença específica de homem, e o mesmo fundamental imanentismo que puxa o homem para a Terra não conseguem mais disfarçar um sombrio pessimismo. Já não se fala então em nostalgias edênicas, mas "instinto de morte". Tôdas essas considerações, e muitas outras que ainda poderíamos tecer em tôrno do assunto, mostram-nos a imperiosa necessidade de bem colocar o têrmo "natural" quando falamos do homem.

Não é no sentido deslocado para o gênero que Aristóteles emprega o têrmo naquela importante proposição relativa à natural sociabilidade política do homem. Natural aí se refere formalmente àquilo pelo que o homem é humano: à sua essência, à sua natureza específica. Lembrando a noção dos predicáveis universais, diríamos que na proposição

"o homem é um animal racional"

o têrmo "racional" contém a "diferença específica" e define a natureza humana pròpriamente dita. E na proposição

"o homem é um animal político"

o têrmo "político" define uma propriedade do homem, um "próprio" da natureza humana. O riso também é um acidente "próprio" do homem. Há nos animais diversos sinais de contentamento e de alegria, mas nenhum dêles tem o conteúdo intelectual do riso humano. Bergson assinalou êsse caráter do riso, e mais o caráter social dessa peculiar expressão da alma humana.

Digamos, pois, com reforçada convicção, que a sociabilidade humana não é do mesmo nível do instinto gregário das abelhas que está ordenado *ad unun* e só sabe produzir favos de mel. A sociabilidade pròpriamente dita, a cidade verdadeira-

mente humana, não é obra de nossa natureza primitiva, terrestre, animal; é obra de nosso espírito, fruto do conhecimento dos anos.

Sociabilidade em razão do "plus" e não só do "minus".

3. Depois de afastado o mais grosseiro equívoco, que nivela a sociabilidade humana com o gregarismo instintivo, temos ainda de arredar outros mal-entendidos, se quisermos levar adiante a purificação de nossos conceitos. E logo nos acode a idéia com que correntemente se explica a natural sociabilidade humana: Os homens procuram a convivência organizada em razão da carência dos indivíduos. Cada um precisa dos outros. Nas tribos mais primitivas já se observa a divisão de aptidões e a necessidade do concurso de todos para a vida de cada um. Mas é nas cidades mais civilizadas que essa dependência do indivíduo se torna mais convincente, e às vêzes chega a graus extremamente incômodos. Pelas aulas que dou e pelos artigos que escrevo, peço à sociedade que me arranje um exército de serviçais, uma invisível multidão de mãos que me ajudem. Mais próximas e visíveis estão as mãos que cozinham o que não sei cozinhar, lavam o que não sei lavar, cosem o que não sei coser. Além dessas, a perder de vista no espaço e no tempo, imagino as mãos antigas que empilharam os tijôlos da casa em que moro; as outras que fizeram êsses tijolos na olaria, a mão do eletricista que colocou no teto a lâmpada sob a qual escrevo, e as mãos presentes, sincronizadas, que fazem plantão nas usinas, que produzem e distribuem energia pelas casas. Se tivéssemos um pouco mais viva e imaginosa noção do que devemos aos outros, não daríamos dentro de casa dois passos, não abriríamos uma porta, não apertaríamos um interruptor sem uma jaculatória de gratidão. No meu escritório, a cadeira em que me sento tem autor desconhecido, mas as estantes foram feitas por *seu* Alípio, excelente carpinteiro que trabalhou conosco na Taquara, e morreu com um câncer. A obra de suas mãos continua a me servir... E se por aí afora seguíssemos nesse tom de agradecimento, de cònsciência viva de dependência, nosso estudo se transformaria num ditirambo ou num hino de solidariedade humana; mas a perspectiva que escolhemos nos oferece uma solução prática para tão variado e difuso agradecimento. Sem perder de vista a gratidão pelos que nos servem, temos, na sociedade pòlìticamente organizada, recursos para tornar mais efetiva do que afetiva tal gratidão. Trabalhamos; e assim retribuímos.

Com isto não quero dizer, de modo algum, que meu trabalho, sendo uma retribuição, anula a cordialidade que me ligava aos que trabalham por mim. Na moral burguesa, e nos costumes encorajados por essa moral, a pessoa julga-se inteiramente desobrigada desde que *pagou* o serviço. Pagou o professor dos meninos, logo não deve mais nada a êsse professor, inclusive o respeito. Pagou o médico, pagou a cozinheira, pagou o vigia noturno e em cada um dêsses atos o dinheiro instantâneamente encerra um balanço de contas, ficando cada um com seu egoísmo e sua inimizade cívica. Essas considerações, que me parecem desviadas do tema que focalizamos, na verdade foram chamadas para provar que a razão da sociabilidade não pode ser a da pura troca de serviço. Êsse esquema, usado na Civilização Individualista, só leva ao egoísmo, à inimizade e a uma solidão dos indivíduos, dentro da cidade populosa, mais triste e mais acabrunhante do que a solidão no deserto. Digamos assim: não é só por causa de nossas deficiências individuais que existe, como um dado de natureza, a sociabilidade política, a convivência organizada dentro da cidade. Ou então: não é um *minus* a razão da sociabilidade; é também e sobretudo um *plus*. A idéia de que os homens se associam em razão de penúria do indivíduo é uma idéia mesquinha, ainda que inclua a tênue atmosfera moral de companheirismo e de retribuição, porque parte de uma concepção diminuída da natureza humana. Foi no ambiente da moral burguesa da civilização ocidental dos últimos séculos que ganhou vulto essa concepção que se caracteriza pela valorização do homem-exterior e dos bens materiais que formam a ganga do *Homo-Oeconomicus*. Muita gente se engana pensando que essa concepção do homem foi trazida ao mundo pelo marxismo: ao contrário, foi ela que trouxe o marxismo ao mundo. Pode-se fazer um esquema que indica a germinação das duas concepções da vida que parecem antagônicas, mas que de fato têm origem comum na moral burguesa, ou moral do homem-exterior, como veremos a seguir:

Moral do homem exterior-
Homo Oeconomicus — Sociabilidade fundada na penúria do indivíduo — Sociedade competitiva

Individualismo	*Coletivismo*
Capitalismo	*Socialismo*
Liberalismo	*Estatismo*

Uma das conseqüências dessa concepção da natural sociabilidade humana, em razão da penúria do indivíduo em face das exigências da vida, coser, vestir, etc., é a que reserva para a vida individual as coisas mais altas tais como o amor e a religião, que se tornam categorias *privadas*. Essa filosofia foi vivida pelo liberalismo da sociedade individualista impregnada de moral burguesa. A outra conseqüência, na linha das idéias socialistas, é a que atribui à sociedade como tal, na sua realidade coletiva, um valor mais alto do que o do incompleto indivíduo. Nessa concepção, a mais alta instância no mundo do homem seria a sociedade, como todo, e como entidade à qual estão ordenados todos os indivíduos. Nos dias que atravessamos quase todo o mundo tem certa tendência a entender assim a sociabilidade natural do homem. Basta dizer "social" para que, atrás da ressonância desse prestigiado têrmo, sintamos a presença de uma entidade que engole e dissolve a pessoa humana, e muita gente, sem perceber que essa filosofia é irmã gêmea do individualismo, pensa, ao contrário, que está nas tentativas de defesa e valorização da pessoa o último resquício de um superado individualismo. Adiante veremos que, sob certo ângulo, o indivíduo é realmente parte da sociedade e deve estar submetido ao bem da sociedade; mas também veremos que essa perspectiva não esgota as exigências da natureza humana, e que, em última instância, o valor da sociedade é valor de meio e não de fim, e se exprime em razão de sua ordenação ao bem comum distribuído por pessoas. Uma sociedade humana é um conjunto *sui generis*: "todo" social de "todos" pessoais, exigente e cobrador em relação aos indivíduos considerados como partes; diligente e remunerador em relação às pessoas tomadas como "todos". E é nesta visão mais ampla e mais completa que a natural sociabilidade nos aparece com o sinal algébrico *plus*. O homem procura o homem não apenas para ter um serviçal ou um companheiro de trabalho, mas também, e sobretudo, para ter um amigo, para ver diante de si a fraterna imagem de si mesmo, profundamente igual e estonteantemente diversa. Não é só em razão da penúria reivindicatória que o homem, desde que o mundo é mundo, procura viver pollticamente; é também, e principalmente, em razão da generosidade difusiva de seu ser. E é por isso, ao contrário do que dizem os pessimistas que vêem na Cidade um mal menor, um constrangimento que o espetáculo desdobrado naquele planisfério dos feitos humanos, a que atrás nos referimos, mostra o homem a correr atrás do homem. Vê-se claramente que êle assim procede não apenas por uma penosa

necessidade, vê-se que êle se constrange mais do que parece necessário, que se enreda, se embaraça, se compromete, mais por gôsto do que por utilidade. Basta ler com moderada atenção o *Código de Manu* ou o *Levítico,* para perceber o empenho lírico com que o homem tece compromissos, alianças, promessas e outros laços que os tolhem às vêzes exageradamente; mas que traduzem êsse gôsto profundo de conviver em tôrno de uma regra, cada um dando de si o que pode para o enriquecimento de todos e de cada um.

Os maus observadores, como Montaigne, que vêem a matéria da humanidade sem perceberem o espírito, propagam uma idéia melancólica: a de que a atmosfera moral é embaraçosa e desagradável, e assim também a atmosfera social. A desconcertante experiência do mundo prova o contrário: não é só no *ludus,* na convivência colocada em pauta estética, que reside a maior felicidade humana; é na atmosfera moral de dedicação e de amor.

Essa é a razão profunda da natural sociabilidade humana — e se isto não é verdade, então nós somos as mais desgraçadas criaturas enganadas pela inteligência e traídas pelo próprio coração.

O homem, objeto do homem.

4. Cabem aqui umas considerações metafísicas que nos darão, ao cabo de algum trabalho, as verdadeiras razões profundas de nossa sociabilidade. Sabemos que a inteligência humana, condicionada pelo conhecimento sensível, tem como alvo mais acessível, ou como objeto conatural, a qüididade das coisas sensíveis, e que, só pela via da analogia, e com ponto de partida nos conceitos diretos obtidos no conhecimento das coisas sensíveis, logramos atingir as realidades mais altas.

Mas nesse mesmo domínio mais proporcionado do intelecto humano há um objeto mais adequado, mais nivelado pelo olhar do homem, mais conatural do que os outros: é o próprio homem.

Vale a pena ouvir fr. Marie-Vincent Leroy O.P. (Revue Thomiste T-XLVIII, n.º 12, 1948, pág. 241) num excelente artigo que escreveu sôbre *O Saber Especulativo na obra de Jacques Maritain*:

"É necessário, entretanto, precisar: na maior parte dos casos êsse conhecimento não atingirá senão notas mais universais do que as notas específicas. Sòmente para o homem e para as coisas do homem podemos chegar a determinações específi-

cas, e a definição *qüididativa*: Todo o universo das realidades físicas inferiores ao homem permanece para nós inacessível em suas últimas diferenciações (. . .) Haverá de que nos espantarmos?"

E para responder a essa espécie de provocação invisìvel o autor cita uma bela passagem do mestre comentado.

> JACQUES MARITAIN: "Para usar uma importante distinção de Cajetano, digamos que, em geral, uma coisa é conhecer *uma qüididade* e outra *é conhecê-la qüididativamente*. Os tomistas ensinam que a inteligência humana tem por objeto conatural a essência ou *qüididade* das coisas corpóreas; jamais ensinaram que ela deva sempre conhecer êsse objeto *qüididativamente*. Esta perfeição do conhecimento só se realiza de fato dentro de limites assàz estreitos. O mais humilde conhecimento humano (. . .) apreende qüididades, mas de modo muito imperfeito e pouco qüididativo, como uma agulha num feixe de palha (. . .) Se, para o detalhe específico do mundo infra-humano, a inteligência humana deve se valer das *supleanças* empireológicas que mencionamos, é porque, na verdade, seu objeto mais exatamente proporcionado na ordem do real sensível é o próprio homem e o mundo que êle representa. O espírito procura o espírito; o puro espírito vai ao puro espírito, o espírito engajado nos sentidos vai ao espírito forma de um corpo." (*Les Dégrés du Savoir*, pág. 412 e seg.)

Por aí se vê que o homem é o principal espetáculo do homem; é o objeto central, direto, de seu conhecimento, estando todos os outros a êle relacionados, às vêzes fortemente demais, como se observa nos exemplos de antropomorfismo, onde o homem projeta sua humanidade nos sêres que lhe são superiores, e nos que lhe são inferiores. Todos sabemos que nas religiões naturais o homem inventa um deus à sua imagem, e que na própria religião revelada Deus mesmo, com sua Encarnação, por assim dizer encorajou a tendência natural do espírito humano. E também já vimos, nestas mesmas páginas, o exemplo de antropomorfismo pelo qual projetamos nas abelhas e nas formigas traços de nossa humanidade.

O homem é o espetáculo do homem. Às vêzes o espetáculo é trágico ou cômico, como os que levou o Apóstolo a dizer: "Fomos dados em espetáculo do mundo". Face a face com o

próximo, o homem está como diante de um espelho: inebriado, fascinado, enamorado numa espécie de narcisismo positivo que se abre para o louvor. No outro vê-se a si mesmo; em si mesmo vê o outro. Conhece-se na medida que conhece o objeto central. Conhece-o na medida que se conhece. Uma atração irresistível, um amor procede dêsse conhecimento, faz do outro o objeto central da vontade.

E é nesses confrontos que o homem experimenta tôda a profundidade de nossa igualdade essencial, isto é, experimenta a idéia de uma natureza admiràvelmente igual realizada em pessoas admiràvelmente diversas.

Podem todos os pessimistas do mundo cobrir de vergonha e tristeza a nossa natural sociabilidade, podem pintar o homem com fisionomia de lôbo ou de porco, podem relativizar a moral dissolvendo-a na multiplicidade de costumes, podem explicar a política pela cupidez e pelo egoísmo. Tudo isto existe, *per accidens*. Por abundantes que sejam os exemplos êles não ganham foros de essência humana. Aliás, é fácil falar, escrever, sôbre o outro lado das coisas. Qualquer pessoa pode apontar em cada coisa um lado negativo: o lado do nada. Às vêzes é mais interessante falar ou escrever sob o ângulo do nada, do que escrever ou falar na perspectiva do *ser*. É mais chistoso dizer mal, do que louvar. E até podemos nós aplicar a receita nos que a usam, rindo-nos dos que se riem de nós, reduzindo ao nada os que hasteiam a bandeira do nada. Com todos riscos, voltamos a dizer, como conclusão de importância capital, que a fôrça espiritual de nossa natural sociabilidade reside no conhecimento e no amor.

Todo homem é uma ilha.

5. Resta-nos ainda um problema armado pelo preconceito que, da sociabilidade natural do homem, deduz a incapacidade do homem viver só, e até a incapacidade de concebermos a singularidade humana. Se por tal coisa se entende a impossibilidade de isolar o homem do resto da criação, não temos objeção a fazer. Nada se isola do tudo. Se porém pretendem negar o arremate da forma humana, que o determina, e que o separa de tudo, ou se pretendem fundi-lo no cosmos, então temos tôdas as objeções a levantar. No caso do homem êsse arremate da forma (que cada coisa possui) atinge um grau especialmente elevado. Cada um de nós é *mais* um todo do que uma lesma ou um cavalo, e essa

perfeição última constitui precisamente a nossa "personalidade" ontològicamente definida. E antes de voltarmos a êsse assunto convém, neste capítulo que trata da sociabilidade, deixar bem claro que o homem não é totalmente social, e que nenhuma sociedade, nenhuma instituição humana, é capaz de cumular a alma humana. Em outras palavras, a natural sociabilidade humana não condena o homem à asfixia, ao inferno, de uma inevitável pressão social. Ao contrário, compõe-se com as exigências de solidão. Ousamos dizer que o homem é tão naturalmente solitário como naturalmente sociável, porque cada um de nós tem em sua alma dimensões, reservas, segredos, que nenhuma convivência humana pode esgotar ou decifrar. A estrutura social que desconhecer essa exigência será sufocante para a alma que precisa respirar na solidão — porque é na solidão que Deus aprazou conosco os mais íntimos encontros: *"rectas facite in solitudo semitas Dei nostri"*. (Isa, 40,3)

CAPÍTULO II

O NATURAL ANSEIO DE AUTONOMIA

O progresso humano medido em têrmos de autonomia crescente.

1. Uma segunda experiência, colhida agora na observação mais direta e próxima dos vivos que nos cercam, mas também confirmada pelas observações registradas na história, nos leva a uma conclusão que, sob vários aspectos, parece colidir com a do capítulo anterior. É esta: o progresso do indivíduo se costuma medir, ou se exprime, em têrmos de *autonomia crescente*. O homem se torna adulto, se realiza, na medida em que se torna senhor de seus atos e de suas convicções. O trajeto percorrido pela criança, nos primeiros anos de vida, é todo êle escalonado com proclamações de independência. O nascimento e o corte do cordão umbilical colocam no mundo um corpo à parte, ainda incapaz de se manter e de executar os atos mais rudimentares que a vida exige, mas já separado e fechado sôbre si mesmo. Depois disso começam as pequenas emancipações que a família comemora festivamente e que os pais observam com um sentido agridoce porque o filho, na mesma medida em que ganha autonomia, se despega dos pais. Depois das independências físicas vêm as independências intelectuais e morais, até o dia em que o jovem cidadão, além de andar com suas próprias pernas, assoar o próprio nariz, vestir-se com as próprias mãos, chega à condição adulta em que pensa com a própria cabeça, e ama com o próprio coração. Será preciso dizer que êsse atingimento é muito desigual nos diferentes homens, e que alguns jamais ultrapassam certa idade mental ou psicológica? Por deficiência congênita, ou por fôrça de circunstâncias adversas, pode acontecer, e acontece freqüentemente, essa

parada de crescimento psicológico, como também acontece com o crescimento físico. Êsses imaturos trarão um ônus pesado às famílias e à sociedade, especialmente na vida política, porque não é fácil neutralizar o mau efeito de suas insuficiências. Mais tarde voltaremos a êsse problema e às suas repercussões políticas e culturais. Agora queremos nos deter num aspecto dêle que toca a pedagogia e que indiretamente influirá na vida política.

A relação pai-filho.

2. — A relação pai-filho, que tomamos no sentido primeiro e nos analógicos, se caracteriza pelo desnível, e pela deficiência do filho. Em razão dessa deficiência o pai tem de ajudar, proteger, ensinar e exercer a autoridade paterna. O pai, ou quem o represente, tem de exercer a função educadora que consiste principalmente em ajudar o menor a conquistar sua autonomia. No dinamismo da educação o pai ou mestre não tem função parecida com a do escultor que *faz* uma estátua. Educar não é fazer homens, é antes ajudar as crianças a se tornarem adultos. O pai ou mestre, nesse dinamismo, não entram como fator principal, e sim como "agente ministerial secundário". O fator principal é a atividade imanente do próprio educando.

Posta a coisa nesses têrmos vê-se logo que o processo educativo tem uma delicadeza própria que deve ser observada: o suprimento de auxílios, noções, conselhos e preceitos que o educador proporciona devem recuar gradativamente à medida que o próprio educando, no seu movimento ascensional, preencha e ocupe aquêle setor que então ganha carta de alforria. O educador deve ser atento ao crescimento do educando, e deve colocar sua alegria principalmente na libertação que observa no filho, e não na solicitude que lhe dá, ao educador, o agradável sentimento de sua ascendência. O educador que se compraz na ascendência é mau educador, mas também é mau educador o que, por omissão ou negligência, emancipa antes do tempo e nega ao educando a devida proteção. A relação correta, que chamaremos de paternal, é aquela que exerce o superiorato de modo a emancipar o educando. A relação que ultrapassa, ou que não inclui no seu processo um desejo de libertar, ou que se compraz em estender indevidamente uma ascendência tirânica, chamaríamos *paternalista*. O desejo secreto, ou manifesto, dêsse paternalismo é o de manter os educandos em nível de minoridade e em posição de dependência.

Fora do campo pròpriamente educacional, no conjunto de relações sociais que se observa numa sociedade, há analogias de relações paternais, onde um certo ascendente supridor e liberador se justifica em razão de uma deficiência, e de relações paternalistas, onde o ascendente é feito de tirania e usurpação. E até no relacionamento de nações podemos encontrar analogias instrutivas: paternal será o govêrno de um país que coloniza outro em razão de sua deficiência, tudo fazendo para ajudar a colônia a libertar-se. Um dos exemplos curiosos dêsse bom funcionamento do método colonial se encontra no caso ocorrido entre os Estados Unidos e Cuba, no tempo em que a chamada Pérola das Antilhas lutava para desvencilhar-se do jugo espanhol, e para atingir sua maioridade política. Em fevereiro de 1898 o couraçado norte-americano *Maine* ancorava no pôrto de Havana e inaugurava uma intervenção que durou três anos, e que sempre foi vista por ambas as partes como situação preparatória da autonomia cubana. Entre outros serviços prestados a Cuba pelos norte-americanos, convém assinalar a extinção da febre amarela; e foi essa "experiência cubana" que Osvaldo Cruz aplicou no Brasil com excelentes resultados. Outro exemplo de boa colonização, e de emancipação sem dor, foi o do Canadá; da Austrália e da Nova Zelândia. Menos feliz foi o caso da Argélia.

Mas o principal vício de nossos tempos, nessa ordem de idéias, não é o paternalismo: é antes a mania de combater paternalismos, mesmo onde não existem. No âmbito da educação observa-se o mesmo fenômeno: o pai tirânico ou paternalista quase desaparece, e abundam os pais omissos, não paternais, com mêdo de exercer autoridade, e disfarçados num título de "companheirismo". Por tôda a parte se observa o flagelo da ausência de autoridade paternal, e por tôda a parte se apregoa o antipaternalismo que deixa os moços desamparados e entregues à própria imaturidade. Os exemplos mais curiosos e mais tristes que se ofereceram a nossa observação, nesses últimos anos, foram os dos padres que lidavam com jovens em base de companheirismo, com explícita declaração: — Nada de paternalismos! E com essa esquisita bandeira se dispensavam os padres de serem paternais!

Nos mesmos dias em que se denunciavam como retrógradas a paternidade natural e a sobrenatural, desencadeou-se no mundo uma campanha anticolonialista como se a colonização fôsse intrìnsecamente má. E o mundo então assistiu ao atroz abandono de povos africanos despreparados para a autonomia. No mes-

mo passo, entretanto, processaram-se independências bem fundamentadas.

Para a denúncia dos colonialismos, incentivada principalmente pela URSS com o objetivo de desarticular o mundo ocidental, e de levantar uma cortina de fumaça que escondesse ao mundo o colonialismo interno, tão bem descrito por Walter Kolarz (*The Communism & Imperialism*), lançou-se em circulação intensa o pseudoprincípio de autodeterminação dos povos que é uma caricatura do verdadeiro princípio de autogovêrno, que está na base dos sistemas democráticos. Por aquêle pseudoprincípio, cada povo teria direito a govêrno próprio, e uma vez nêle integrado, teria direito de praticar a antropofagia ou o genocídio, sem que o resto do mundo devesse intervir. É claro que os povos que já deram provas seculares de maioridade política, como a Polônia, têm direito incontestável à independência; mas é muito menos claro que um grupo mal definido de africanos tenha o mesmo incontestável direito.

Todos êsses problemas ilustram, ora como exemplos edificantes, ora como caricaturas destorcidas, a mesma geral aspiração à autonomia, que é própria do homem. Êsses poucos exemplos trazidos à baila servem para mostrar as dificuldades, os entretons, a finura que o bom tratamento de tais questões exige. Seria um engano lamentável, por exemplo, supor que numa sociedade desenvolvida e civilizada, exceção feita das crianças, não há lugar para relações de tipo paternal. O que é desaconselhável é que o govêrno de tal corpo político estabeleça com seu povo uma relação dêsse tipo. A autoridade do govêrno democrática, diversos relacionamentos acidentais dêsse tipo. ta"; mas são perfeitamente admissíveis, dentro da sociedade democrática, diversos relacionamentos acidentais dêsse tipo. Quem pretendesse excluir da sociedade democrática a relação de tipo paternal daria provas de uma rigidez de mentalidade muito necessitada de encontrar algum paternal corretivo.

Não menos rígida e esquemática seria a idéia de uma maioridade plena e definitivamente alcançada. A noção de maioridade é relativa, precária, e um tanto arbitràriamente demarcada. Em tôdas as situações da vida cada homem continua a precisar dos outros, sob vários ângulos, e até se pode dizer que não há paternidade que se extinga totalmente, como não há coração sem algum lampejo de infância. O homem que se gabasse de tão perfeita evolução seria um monstro. Com todos esses rodeios, entretanto, voltamos a afirmar o grande tropismo da vida humana medido em têrmos de autonomia.

Na relação Homem-Deus a perfeição está na heteronomia.

3. A perfeição de crescimento descrita nos parágrafos anteriores diz respeito à relação Homem-Homem e todos os imensos problemas que põem nessa relação uma carga tremenda. Há, porém, uma outra relação, aquela que se estabelece entre Deus e o Homem, na qual a perfeição se mede em têrmos de heteronomia. Dissemos atrás que seria um monstro o homem que pretendesse, mesmo na linha horizontal Homem-Homem, realizar tão perfeita maioridade que já não tivesse nenhum vestígio de sua infância; diremos agora que mais sinistro ainda será o personagem que, esquecido da linha vertical, pretende viver segundo si mesmo e ser a sua própria lei.

Na relação Homem-Deus, o crescimento se mede, dissemos nós, em têrmos de heteronomia ou de obediência. Os autores espirituais são unânimes no ensino desta doutrina clássica do progresso religioso proporcionado à docilidade, e até diríamos a uma volta à infância, como corajosamente, heròicamente, realizou Santa Teresinha em sua *petite voie*.

Desde o pseudo-Dionísio, até os mais modernos autores de teologia mística, o progresso na santificação é de certo modo simétrico ao progresso de emancipação. Nos primeiros passos, o homem movido pela solicitação da graça de Deus põe em jôgo as virtudes, e caminha com o esfôrço que os obstáculos do caminho pedem. Essa primeira fase, chamada via purgativa, se caracteriza, segundo o ensino clássico, pelo *modo das virtudes* que tem semelhança com o modo humano de progredir. É a fase da arrancada, da partida, do arranco, na qual permanecem quase tôdas as vidas cristãs. A fase seguinte, dos perfeitos, se caracteriza pela maior plenitude da operação dos *dons*, que são como ventos de Deus nas velas das almas. O homem mais perfeitamente espiritual é aquêle que é levado pelo Espírito, como diz São Paulo, e não aquêle que ainda luta e se debate nas purificações ascéticas. Daí o supremo valor da obediência nessa obra em que tôdas as iniciativas vêm de Deus, como também tôdas as energias para permitirem ao homem o *take-off* sobrenatural. E daí os aparentes paradoxos com que se tenta definir a santidade. O servo de Deus é o mais livre dos homens. A alma santificada é a que realiza a mais perfeita virilidade na mais perfeita infância. O coração do santo é um fogo que vitaliza em vez de carbonizar, ou é *un'ouragan docile,* como disse Maritain.

Resta ainda dizer que as duas linhas de relação, a horizontal e a vertical, estão entre si relacionadas, e que não podemos conceber uma vida terrestre, uma organização política, uma regra de convivência humana sem a presença daquela mais alta conversação entre o Homem e seu Criador. Nas estruturas políticas, onde a Religião não é explìcitamente colocada entre os deveres do cidadão, resta ainda uma presença de Deus na lei natural, no respeito aos direitos do homem, que se fundamentam na vontade de Deus. Esquecido êsse último ato de obediência, os homens se tornam idólatras se obedecem aos bonzos por êles mesmos inventados, ou demônios se não obedecem senão a si mesmos.

A autonomia do entendimento.

4. Nos parágrafos anteriores abordamos o problema da autonomia moral; neste vamos considerar a autonomia do entendimento. Êste problema se prende a uma antiga formulação do itinerário do conhecimento, que nem sempre atinge o perfeito assentimento de *certeza,* deixando-nos sòmente a possibilidade de um assentimento com temor de êrro.

Considerando a dificuldade da parte do objeto, Platão dizia que só pode existir conhecimento do objeto que não muda, que é êle mesmo idéia inteligível e imutável. Das coisas móveis e evanescentes só podemos ter uma opinião (doxia) ou seja, uma sombra de certeza. No *Timeus,* chegava a negar a possibilidade de uma ciência física, que não passaria de mero acervo de afirmações probabilísticas, como hoje muitos repetem. Aristóteles, seguindo o mestre até certo ponto, e já com maior precisão, dizia que o objeto da ciência é efetivamente o essencial e o necessário, ao passo que o objeto da opinião é o acidental e o contingente; mas divergia de Platão no que se refere à possibilidade do conhecimento científico do mundo físico. Essa ciência dos fenômenos teria capacidade de atingir algumas certezas envolvidas em incertezas, isto é, em opiniões e teorias interpretativas mais ou menos prováveis, uma vez que seu objeto se compõe de contingência e necessidade. Daí por diante, ao longo dos séculos, o debate continuará com alternativas de otimismo e pessimismo, de dogmatismo e ceticismo, no que concerne ao conhecimento do mundo exterior.

Por mais fascinante que seja êsse problema do valor do conhecimento científico, não é êle que nos interessa agora. O assentimento que aqui nos interessa não é o que tem a imprecisão por impotência da mente ou por obscuridade do objeto; é mais especialmente o que peca por dependência, ou por heteronomia. O autor de tal assentimento não *viu* com sua própria inteligência as notas inteligíveis do objeto sôbre o qual se pronuncia; antes *ouviu* do outro, do mestre, do mais bem informado, aquela verdade que enuncia. É claro que os têrmos "viu" e "ouviu" são metáforas tiradas do conhecimento sensível para exprimir, no primeiro caso a relação direta entre o sujeito cognoscente e o seu objeto, e no segundo caso a relação dependente, a relação de *confiança*. Essas certezas menores, que nunca receberam a direta luz do objeto, e nunca se alimentaram de *evidência*, mas apenas de confiança, também se chamam opiniões, ou às vêzes certezas morais ou certezas de *fé humana*. Diferem, no seu progresso, nas suas causas, da opinião que um cientista formula sôbre um objeto mal desembaraçado das sombras. Quando por exemplo um patologista adianta alguma proposição relativa à etiologia do câncer, não é por ouvir dizer, não é por fé humana, que a enuncia: é por suspeitar, graças a uma constelação de indícios, que está pressentindo a verdade. A visão é direta, embora imperfeita, e puramente intelectual.

A espécie de opinião que neste capítulo interessa é aquela da visão indireta, ou da dependência. O mecanismo do assentimento, nesse caso, não pode ser puramente intelectual, mas também não será um puro ato de vontade como queria Descartes, com sua habitual brutalidade. A opinião de fé humana é um ato de inteligência até certo ponto, completando-se, numa espécie de arremate, com um ato de vontade, e com impulsos do afeto. Ou então, para maior precisão, diríamos que o assentimento de fé humana pressupõe os atos de vontade e de afeto sensível que predispõem ao ato de confiança, contém um ato da razão com maior ou menor amadurecimento e maior ou menor acuidade crítica, e termina por um arremate da vontade que não inutiliza nem desvirtua o valor intelectual, a não ser nos casos extremos em que o sujeito se submete totalmente a uma pragmática, e enuncia a proposição por lhe convir. Nesse ponto extremo da escala de valôres das opiniões estamos próximos da teoria de Descartes.

O amadurecimento das opiniões.

5. A atitude normal do discípulo diante do mestre é a de confiança e fé humana, mas essa normalidade só será realmente perfeita, se no dinamismo da relação mestre-discípulo existe aquela tendência à autonomia, desejada pelo discípulo e encorajada pelo mestre. E aqui, suposto o desnível bastante acentuado, não importa muito a maior ou menor claridade intelectual do objeto. Mesmo aquelas verdades que mais tarde conhecerá pessoalmente, diretamente, como a razão de ser da prova dos nove ou o teorema da soma dos ângulos internos de um triângulo, agora, na situação de ignorância infantil, o discípulo as possui por um ato de confiança: o mestre disse. Essa situação, que repugna ao adulto, é normal e própria da infância, e talvez possamos acrescentar que só será varonil quem foi infantil, e que só terá inteligência liberta em idade adulta quem a teve atada pela confiança na idade infantil. É fácil imaginar os dramas, os conflitos, as inimizades que se originam, ou no fato de uma infância sem fé, ou no fato da fé traída. Provàvelmente são essas as causas principais dos ressentimentos ou dos ceticismos que na idade adulta, conforme o talento, se traduzirão em livros como os *Ensaios* de Montaigne, ou simplesmente em agitação em tôrno de algum estandarte que traz ao machucado uma espécie de paternidade temporã e desastrada. Mais adiante voltaremos à importância cultural, política, da fé humana. Neste parágrafo continuaremos a supor os funcionamentos normais. Como se transformará o acervo de conhecimentos e experiências adquiridos na infância por fé humana? Como se emancipará dêsse critério para o mais autônomo critério do adulto? Cremos que a evolução da autonomia intelectual se faz de dois modos simultâneos e entrosados:

Primeiro: A proposição recebida com fé humana passa a ser vista em sua evidência, como, por exemplo, uma demonstração matemática apreendida na sua luz própria;

Segundo: As opiniões recebidas são examinadas, criticadas, submetidas ao impacto de outras influências livremente escolhidas, e ainda que não cheguem à visão própria passam a ser opiniões próprias do adulto.

Como exemplo do primeiro caso tomemos as noções matemáticas. Antes de certo amadurecimento, o aluno usa as definições, as *regras*, de um modo mais normativo do que especulativo, mais obediente do que inteligente. Na resolução de alguns problemas começa a raciocinar ainda com apoio no *magister dixit*, já anunciando o *take off* da inteligência. Num certo dia, pela primeira vez, entrevê o raciocínio matemático desembaraçado dos liames da autoridade, e pela primeira vez sente que pode segui-lo sòzinho na exultante aventura da inteligência diretamente confrontada com o seu objeto. Mais tarde, se tiver vocação própria, apreenderá a especificidade da abstração matemática e então *verá* em sua luz própria o que antes *ouvia* do professor. Doravante aquela verdade será sua sem nenhum intermediário. O professor tornou-se *ausente* como um tanto precipitadamente queria Rousseau.

Diante da proposição demonstrada, e da conclusão claramente apreendida, não apenas na sua lógica interna, mas na pauta própria das depuradas exigências da abstração matemática, o aluno sente-se homem feito, maior, autônomo, livre. Livre? Sim, livre das injunções dos adjutórios, das muletas, dos agasalhos, para então poder sentir-se inteiramente dócil, intelectualmente submisso à luz da verdade vista naquela facêta brilhante do objeto.

O professor, como "um agente ministerial secundário", é essencialmente um personagem que se apaga, que se despede. *C'est quelqu'un qui s'en va.* Será preciso dizer que nem todos os professôres têm um diligente empenho de libertar os alunos, e que até alguns se comprazem especialmente em substituir o brilho inteligível do objeto pelo brilho dêles mesmos?

Também os alunos nem sempre atingem e nem sempre amam a libertação intelectual. Mas deixamos para mais adiante essas considerações dos desvios da normalidade, e passamos a examinar o segundo modo de amadurecimento intelectual.

Trata-se agora de objetos que, por sua carga de contingência, por sua obscuridade, jamais serão vistos com o brilho das evidências. Os assentimentos pronunciados sôbre êsses objetos não atingirão nunca a certeza matemática ou metafísica. Serão portanto assentimentos precários, opiniões. Resta saber se há progresso das opiniões infantis para as opiniões varonis, e como se processa tal progresso.

A experiência ensina como progride o cabedal de fé humana da infância: o primeiro fator de amadurecimento de mentalidade é o conjunto de experiências próprias do educando. Além disso, na continuação dos dias, entram em cena novos personagens influentes, amigos, professôres, parentes, que trazem seu aval para as mesmas proposições, confirmando-as, ou para novas colocações, obrigando o jovem a experimentar uma atitude crítica. Nesse trabalho de análise, crítica, comparação, o educando irá assimilando, inviscerando, tornando realmente suas as opiniões apesar da falta de evidência e do liame de fé humana que ainda o prende aos outros. A maior autonomia se mede pela liberdade com que o adulto escolhe aquêles em quem confia. A criança normalmente recebe do mestre uma opinião que não critica. Agora, na vida adulta, nos mil casos em que não pode decidir com os únicos recursos da razão, apoiar-se-á em outros, crerá em outros, mas aí sua maioridade se afirma no critério e na liberdade com que escolhe em quem se apoiar. A autonomia não é perfeita, mas a dependência é enobrecida pela livre escolha dos critérios, além disso é enobrecida a dependência pelo fato de constituir o tecido de fé humana, de uns para outros, um admirável fator de cordialidade.

Pode entretanto acontecer que êsse processo de amadurecimento da mentalidade se realize dramàticamente e em têrmos de conflito. Todos aquêles que não tiveram o benefício da normalidade nos primeiros anos de vida, em vez de procurarem o aprimoramento, a assimilação, e o amadurecimento do patrimônio de opiniões, tratarão de rejeitá-lo, e de procurar com mágoa e desequilíbrio recomeçar o processo. Sim, tratarão de procurar os pais que não tiveram, e seguirão o primeiro grupo ou o primeiro líder que lhes proporcione a fé humana de que se sentem desfalcados. Essa experiência feita com critérios de infância no fim da adolescência e no comêço da juventude produz o mimetismo, o grupalismo de nosso tempo. Em um notável estudo dêsse fenômeno, David Riesmann (*The Lonely Crowd*, Doubleday Anchor Books, N.Y. 1953) classifica de *inner-directed* as personalidades que possuem bem seus próprios critérios, e *other-direct* os que precisam do grupo que escolheu como substituto daquele outro super-ego observado por Freud. Espécie de pai temporão, o grupo dá ao imaturo, ao *other-directed,* a fé humana com que constrói sua efêmera mitologia. Êles querem ser julgados "por seus próprios pares", diz David Riesmann.

A integridade da pessoa humana.

6. O mecanismo de busca e conquista da autonomia, descrito nos parágrafos anteriores, e apresentado como processo normal da evolução humana, pode ser agora considerado sob outro ângulo, e descrito com outros têrmos e conceitos. Diríamos que a aspiração de máxima autonomia não tende a uma liberdade de disponibilidades e indeterminações, não tem como ideal o bel-prazer, a possibilidade de todos os caprichos, a polimórfica facilidade de todos os atos, gestos e palavras que, ultrapassando a linha do bem e do mal, chegam aos abertos horizontes onde tudo é permitido. A direção da autonomia crescente é outra. Pode-se dizer até que é a oposta dessa indeterminação e dêsse polimorfismo. Para defini-la melhor diríamos que o ideal colimado é o da inteireza ou da integridade. É o da totalidade completa, arrematada, definida, cristalizada na última perfeição dos sêres racionais. Diríamos que o ideal é de cristalização da *pessoa humana*. É curioso assinalar que os têrmos analógicos e metafóricos usados para a conceituação da pessoa humana pendem mais para um *fechamento* do que para uma *abertura*. Basta relermos a descrição que faz Maritain da idéia de personalidade, por nós utilizada em *Desconcertos do Mundo* (pág. 30), para sentirmos que a pessoa humana é um todo, uma realidade mais *una* e mais arrematada ou fechada do que os indivíduos irracionais:

> JACQUES MARITAIN: "... cet ultime achèvement par lequel l'influx créateur scelle en elle-même une nature face à tout ordre de l'existence, de manière que l'existence qu'elle reçoit soit *son* existence et *sa* perfection, la personalité est la subsistence de l'âme spirituelle communiqué au composé humain..." (*La personne humaine et le Bien Commun* pág. 34.)

Há um modo vulgar e estereotipado de aplicar metáforas aos problemas humanos como se os têrmos fôssem unívocos. Assim é que em regra geral o têrmo "aberto" é usado como indicativo de perfeição, e o têrmo "fechado" como indicativo de mesquinharia e obtusidade. Não faremos ao leitor a injúria de explicar com abundância de exemplos que o têrmo e a idéia do fechamento podem designar uma perfeição. No caso presente significa uma densidade maior de *forma* ou uma riqueza maior de *imanência* vital.

Para melhor compreensão dessa maior densidade de *forma* e dessa mais rica *imanência* da pessoa humana, consideremos as outras formas em tôrno de nós: aquela pedra, a rosa, a cadeira, o cão, etc. Cada uma dessas coisas é o que é, com sua inteireza e suas operações. Alguns filósofos pretendem que somos nós, por um artifício de nossa mente, induzida a tal por nossos sentidos, que separamos as coisas, recortando-as, definindo-as a nosso arbítrio; que somos nós, em suma, que diversificamos a paisagem por um processo que os discípulos de Bergson chamaram "morcelage du réel".

Apesar dessa engenhosa invenção, nós continuamos a acreditar cândidamente, com Aristóteles e com a tradição tomista, nas existências próprias das pedras, das rosas, dos cães e das pessoas que nos cercam. Mas observamos que há uma gradação no modo de possuir uma forma, no modo de operar, e até diríamos no modo de cada coisa possuir sua existência. Comecemos pela pedra. Tem matéria e forma. Uma pedra é uma pedra. Nítida, firme, servindo para a edificação ou para o escândalo, mas sempre pétrea e idêntica. Comparada com a rosa, ou com o cão, vê-se logo que a pedra é menos *una* do que a flor e o animal. Aquela que tenho diante dos olhos, a rigor, é mais um pedaço de pedra do que uma pedra total, una, global, completa, arrematada. No que diz respeito às pedras do nosso caminho o bergsonismo prevalece: são tôdas elas resultado de um "morcélage du réel", sendo o *réel*, no caso, a substância pétrea, feldspato, quartzo ou mica, considerada na sua totalidade quantitativa. Quase diríamos que a pedreira é mais um todo do que o seixo, mas sabemos que a pedreira é um seixo maior rolado um dia por convulsões geológicas até aquêle ponto do mundo onde ancorou, criando por cima uma camada de terra, e deixando nascer a erva e a flor.

Consideremos agora o cão. Tenho diante dos olhos um indivíduo da espécie canina, lampeiro na sua individualização, nítido, destacado, separado, autônomo. As diferentes partes de seu corpo estão orgânicamente dispostas em obediência à forma canina, e se podemos cortar-lhe o pêlo, a ponta das orelhas e o rabo, é sabido que não podemos parti-lo ao meio para têrmos dois cães, como há pouco podíamos fazer com a pedra. E é por isso que nos sentimos autorizados a dizer que o cão é mais *um* do que a pedra, é mais inteiro, mais total, mais intransigentemente indivisível, mais arrematado, mais completo, mais duro do que a pedra. Tôdas essas metáforas, e outras que encomendaríamos aos existencialistas, que as colecionam, tendem a ex-

primir uma superioridade ontológica do cão sôbre a pedra. Torna-se ainda mais visível essa superioridade se considerarmos que todos os movimentos da pedra são empurrões vindos de fora, transmitidos como ações transitivas. No cão, ao contrário, vê-se um tipo de operação que especifica uma situação nova dos sêres corpóreos. Vê-se a ação imanente pela qual o cão *se move*, e graças à qual todo o organismo do cão é presidido por um princípio de solidariedade, ou de organicidade vital. Cada parte está interessada na *vida* do conjunto. Ora, êsse fato nôvo, que só com abuso de imaginação podemos atribuir à pedra, dá ao cão um redobrado fechamento, um redobrado destaque, uma redobrada autonomia em relação ao mundo exterior.

Passando do cão ao homem temos aquela "subsistência da alma espiritual comunicada ao composto humano", e temos aquêle "último acabamento pelo qual o influxo criador sela nela mesma uma natureza em face de tôda ordem de existência, de modo que a existência que ela receba seja *sua* existência e *sua* perfeição". Estamos diante de uma unidade vital mais forte, de um grau mais alto de imanência. Se Pedro é por seu corpo um indivíduo biológico já como tal destacado e autônomo, por sua natureza espiritual é uma pessoa, portadora de uma nova perfeição, de uma nova densidade de ser, que o coloca, a êle Pedro, pessoalmente considerado, como algo de único, como um ego, um mundo em face de outro mundo, e sobretudo, como um ser que toma consciência da essencial dignidade que lhe advém da densidade ontológica, da totalidade do ser, da globalidade do existir, do valor sem igual em todo o universo visível.

Resumindo, diríamos que todo o processo descrito nos parágrafos anteriores convergem para a valorização do homem *como pessoa*.

CAPÍTULO III

CONJUNÇÃO DOS PARES

A sociabilidade e a autonomia parecem incompatíveis.

1. Se agora nos detivermos para considerar, alternativa e comparativamente, a matéria dos dois capítulos anteriores, ou para tentar um entrosamento dos dados fornecidos por duas grandes experiências, logo de início nos parecerá difícil, se não impossível, a aceitação dos dois testemunhos. Ou então nos ocorrerá, lembrando Pascal, que o homem é efetivamente um composto de contradições e um monstro incompreensível. E se volvermos ao imenso planisfério de feitos e obras, de onde tiramos aquelas mesmas considerações, veremos que não somos os primeiros, nem provàvelmente seremos os últimos a consignar nosso embaraço e nossa perplexidade. A história da convivência humana é a história do embaraço e da perplexidade produzida pelo binômio pessoa-sociedade. E ainda mais embaraçosa se torna a questão quando lembramos que, em tôrno dêsse problema, houve autores mais ou menos geniais para tôdas as afirmações gramaticalmente possíveis.

Na verdade, o homem parece (ou é?) uma estranha natureza feita de tendências antagônicas e inconciliáveis; ou então, o que ainda nos pareceria mais bizarro, é uma estranha natureza feita de tendências dilacerantes que só se tornam conciliáveis depois de algumas mutilações simplificadoras e apaziguadoras da virulência original. Será concebível tal natureza? É claro que podemos conceber, numa natureza composta de diversas partes, algum antagonismo *acidental* entre esta e aquela, em prejuízo do conjunto; como podemos conceber situações humanas marcadas pelos dilemas que tantas vêzes adornam o teatro

de Corneille. Mas uma coisa é pensar em uma natureza afetada acidentalmente de um antagonismo interno, e outra, muito diversa, é pensar em uma natureza definida e estruturada por uma essencial contradição.

Bem sabemos que, depois de Hegel, e sobretudo depois do sucesso do marxismo, tornou-se corrente a fórmula dialética da "união dos contrários", com explicativa do homem e de todo o universo. Mas uma coisa é dizer ou escrever uma fórmula, e outra é realmente pensar. Voltaremos, mais adiante, a êsse problema metafísico da tríade hegeliana, da união dos contrários. No momento parece-nos mais proveitoso determo-nos na apreciação dos dados que a experiência nos proporciona. Antes de dizer que o homem *parece* solicitado por duas tendências contrárias, ambas constitutivas de seu ser, diremos que assim o homem nos *aparece*.

"O homem nasce bom", disse Rousseau. O mesmo diríamos, se por bondade entendêssemos a perfeição metafísica do ser, e é nesse mesmo sentido que o próprio Criador achou boa a sua obra em cada gênero e espécie. Num sentido menor também dizemos que o homem nasce bom, que a criancinha enfaixada de azul ou côr-de-rosa é boa, num sentido de inocência pessoal, de impossibilidade de mal agir com intenção própria, e também num especial sentido de terna esperança. Mas outra é a *bondade* que Rousseau vê no recém-nascido.

A bondade natural do recém-nascido, para Rousseau, é a que, prolongada, nos dá o "bon sauvage", o primitivo, o incontaminado, o "puro" como sinônimo de a-social, de antiintelectual e de não-civilizado, uma vez que são essas coisas, a sociedade, a razão e a civilização que por assim dizer estupram a candidez da bondade natural do homem. "O hálito do homem é mortal para seus semelhantes, e isto é verdade no sentido próprio e no figurado" (*Émile, livre* I), ensina-nos o estranho pedagogo que escreveu um livro sôbre o ideal de educação e entregou na *roda* seus próprios filhos! "O estado de reflexão é antinatural. O homem que medita é um animal depravado", diz em outro lugar (*Discours sur l'origine de l'inégalité*) o mesmo autor. Em outra passagem diz-nos ainda, o apóstolo do que chamaríamos "individualismo-totalitário":

ROUSSEAU: "J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi-même sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de MOI pour être heureaux" (*Émile*, I, IV, *Prof. de foi*).

O leitor de sã formação filosófica, ou de robusto bom senso, descobrirá logo que Jean Jacques Rousseau, pretendendo arvorar a bandeira da santidade *natural*, da bondade sem contágios, da pureza sem salpicos, na verdade professava horror à natureza pròpriamente humana, valorizando a subnatureza, a sensibilidade, em visível detrimento dos valôres espirituais. Mais adiante voltaremos a êsse autor, no momento de considerar as diversas propostas de estrutura social surgidas ao longo da grande experiência política da história. Resumamos agora o que nos diz êsse autor e outros da mesma índole, ou de postulados iniciais semelhantes.

Para êles a sociabilidade tolda a pureza do indivíduo. E assim, a perfeição do homem na linha de uma tendência essencial é *contrariada* pela outra tendência essencial. Já dissemos, como se Rousseau nos tivesse convertido à sua fé, que a sociabilidade tolda a pureza e a perfeição do indivíduo. No século XX — no convulsionado, doloroso e glorioso século XX — essa proposição desatará a máscara da "santidade natural" e, pelo engenho de Jean Paul Sartre, nos mostrará outra mais terrível e mais sincera: *"L'enfer, c'est les autres."*

Agora, voltando-nos para a esquerda dêsse imenso salão, podemos ouvir a formulação da idéia contrária: a personalidade e o seu culto toldam a pureza e a perfeição da sociedade.

Quatro soluções falsas.

2. Diante daquela incompatibilidade que parece existir, ou que aparece existindo, podemos reduzir, esquemàticamente, tôdas as diversas soluções propostas a quatro posições extremas:

1. *Valorização do indivíduo em detrimento do social*

2. *Mediania com atenuação de ambos.*

3. *Exaltação dos contrários e do conflito.*

4. *Valorização do social em detrimento do indivíduo.*

As duas posições 1 e 4 se caracterizam pela substituição do dilema por uma outra colocação em que os dois bens empenhados não têm a mesma importância, ou não são ambos exigidos pela natureza humana. Ao contrário, nas posições 2 e 3 mantém-se o dilema, evitando-se o conflito em 2 por uma política de atenuações e compromissos, ou aceitando-se o conflito e até tirando dêle um proveito histórico.

Claro está que não encontraremos no mundo nenhuma dessas posições extremadas em estado de límpida pureza. Històricamente, no que concerne mais especialmente aos tempos modernos (depois da Renascença) e ao mundo ocidental, as posições 1 e 2 estiveram associadas na civilização do Individualismo que começou com a ascensão da burguesia nos séculos XV e XVI, e está em processo de agonia em nossos tempos. As posições 3 e 4 estiveram amalgamadas na experiência socialista que até hoje disputa com o ocidente a hegemonia espiritual do nôvo mundo que está para nascer.

Temos aí, no Individualismo (como estrutura de uma civilização) e no Socialismo comunista, duas grandes experiências cujos defeitos ou qualidades costumam ser discutidos em têrmos de recíproca comparação, como se não existissem outros eixos referenciais mais firmes que permitissem a qualificação de ambas as experiências. Entre as muitas apreciações desdobradas em nosso dias, destaca-se aquela que vê, como pecado principal da Civilização Ocidental Moderna, o capitalismo; e que, não podendo, por tais ou quais razões, aderir ao socialismo até às últimas conseqüências, procura uma terceira modalidade de estrutura econômica, como se fôsse êsse o critério decisivo de tôdas as opções nessa ordem de idéias.

Se nesta altura de nosso trabalho alguém perguntasse qual foi o pêso, o êrro, a culpa daquela grande experiência histórica chamada Civilização Moderna, não hesitaríamos em responder: foi a valorização do Homem Exterior ou do egoísmo. Com essa singela afirmação, não queremos dizer que aquêle período histórico se caracterizou pelo egoísmo dos homens, que sempre há de existir e de produzir amargos frutos. Não, não foi o egoísmo praticado, digamos desordenadamente, que caracterizou aquela Civilização: foi o egoísmo ensinado, o egoísmo enaltecido, o egoísmo propagado, o egoísmo oficializado, o egoísmo elevado à categoria de virtude. Egoísmo praticado sempre houve, e sempre haverá: quando porém à prática se junta a teoria, então as consciências ficam mais à vontade, e a raiz do pecado

recebe um influxo vital da aprovação de todos, do consenso de uma civilização.

E se nos perguntarem agora qual é o defeito principal da outra experiência histórica? Responderemos que é o mesmo: o egoísmo teórico, doutrinário, ideológico. Mas aqui, para não deixarmos o leitor na suposição de que estamos procurando uma posição original, temos de apresentar nossas razões. Antes de mais nada devemos reconhecer que a manifestação exterior do mesmo suposto vício é diversa, e em alguns aspectos chega a ser oposta à do caso anterior, coisa que não admira, porque o mesmo vício, como a mesma virtude, ao sabor das circunstâncias, pode produzir manifestações muitos variadas. Como porém não é em tôrno da diversidade que se levanta a discussão, e sim em tôrno da raiz comum por nós afirmada, temos de reconhecer que nos cabe o ônus da prova.

Para isso voltemos ao esquema de páginas atrás e perguntemos em qual das quatro posições nos colocamos. Esperamos que o leitor sagaz não se admire se dissermos que *nenhuma* daquelas posições nos convém. E por quê?

> *Porque aquêle esquema está construído em cima de um êrro aceito em tôdas as quatro posições: o que afirma um essencial antagonismo das duas aspirações nascidas nas raízes de nossa natureza.*

A partir dêsse êrro, que divide o homem fazendo-o inimigo de si mesmo, e que se produz em função de falsas valorizações, do indivíduo, e da sociedade, armam-se situações conflituosas, dramas, inimizades, guerras, que ninguém pretenderá que não existem. Existem os conflitos, mas não existe a necessidade dêles na *estrutura essencial* de nosso ser, existe a inimizade, mas não se pode dizer que ela seja *própria* do homem; existe a ferocidade homicida, mas há uma distância infinita entre reconhecer êsse fato e admitir que o homem é naturalmente homicida, ou é um lôbo entre lôbos como ensinava Hobbes. Existe também, oh! se existe! o incômodo da convivência, o mal-entendido, o cachação cotidiano, e até se quiserem a náusea que vem da morrinha humana condensada nos pontos de sociabilidade aguda e forçada. Existe tudo isto: mas há uma infinita distância entre êsses fatos, por mais freqüentes que sejam, e a teoria que os queira apresentar como conseqüências necessárias da natureza humana. O êrro daquele esquema, e das experiências históricas calcadas em alguma daquelas posições, vem do equívoco mortal sôbre o que é o homem.

Os dois valôres do homem. Os dois amôres.

3. Quando nós dizemos que há na natureza humana uma tendência à realização *pessoal* e outra tendência à realização *social*, estamos usando implìcitamente um critério de valor. Ora, depende dêsse critério o ulterior desdobramento daquelas fórmulas, e a ulterior manifestação cultural de suas conseqüências. O homem é um animal-que-se-valoriza, disse êste ou repetiu aquêle. De início sabemos que há uma infinidade de valorizações parciais, tôdas elas pendentes de algumas valorizações centrais, principais, que dêem o sentido da vida e a plena realização do ser humano. A arrumação mais ou menos hierarquizada dos valôres secundários tem sua importância na vida, na careira, no convívio, mas o problema que aqui nos preocupa é o da valorização principal que orienta todos os atos humanos e que serve de referência para aquêles atos acidentalmente desordenados.

A sorte de uma civilização depende dos *valôres* transformados em ideais no firmamento cultural dessa civilização. Nem sempre fazemos uma justa idéia da terrível influência exercida por um falso valor num grupo humano de mais densa convivência. Vejam, por exemplo, aquêles rapazes que valorizam ao máximo a velocidade que imprimem no carro, e a curva que fazem em duas rodas. Aquêle outro grupo valoriza as conquistas, e como a ética do grupo passa a predominar as outras exteriores, cada membro do grupo verá como uma perfeição, como um atingimento, a violação conseguida contra alguma môça descuidada. Vejam agora um salão de recepção cheio de decotes e comendas, sêdas e casacas. O prestígio mundano é ali o valor, e sua exaltação é a glória naquele grupo. Quem está fora do grupo vê o infinito ridículo daquela valorização, mas quem está empenhado nela vê só o lado de glória. Estranho processo! A alma humana tem incontida aspiração dos supremos valôres, mas a congênita fraqueza de nosso ser, e a suplementar fraqueza que nos vem das feridas do pecado original, nos levam às mais estranhas derrisões axiológicas.

Abrindo um livro de história nós passamos diante da humana insensatez que chegou à adoração de gatos e de estátuas que tinham olhos e não viam, e ouvidos e não ouviam, como dizia indignado não sei qual Padre do terceiro ou quarto século. Mas não precisamos buscar na história, e na antiguidade, os exemplos de tais desvarios: abramos uma revista ilustrada. Quem quiser ou puder faça esta experiência: depois de um retiro pro-

longado, sem leitura de jornais e sem ver programas de televisão, abra de repente uma revista ilustrada.

É mais fácil agora imaginar a terrível influência de um falso valor proposto, colocado como estrêla ideal no firmamento de uma civilização. Ora, foi isto precisamente o que aconteceu naquela enorme e admirável experiência histórica que chamamos Civilização Ocidental Moderna. O famoso humanismo surgido na Renascença, com a violência de um movimento histórico produzido por uma mistura de ressentimento e de diversos fatôres explosivos e gloriosos, era uma falsa valorização do homem. Em que sentido? No sentido de orientar-se mais pela epifania do "homem exterior" do que pela realização do "homem interior". Que categorias são essas que designamos com os têrmos "exterior" e "interior"? Usados por São Paulo (*Cor.* II, 4, 16) e por tôda a tradição cristã, não designam pura e simplesmente as partes do composto humano, voltada uma para o corpóreo e sensível e a outra para as coisas do espírito, mas também implicam uma idéia de valor e de atitude em face dêsses valôres. O homem voltado para o exterior, ou conduzido pelo homem exterior, não é pura e simplesmente o sensual, é aquêle que mesmo nas coisas do espírito usa os critérios das exterioridades, como por exemplo o professor que quer "brilhar" e o político que quer "prestígio", e também é aquêle que nas coisas da carne põe o dinamismo do espírito a elas submetido. Tôdas as perversidades e abusos dos sentidos são amplificados por uma espécie de glorificação espiritual subvertida.

É no problema do amor de si mesmo, no primeiro relacionamento fundamental do *eu* com o *eu*, núcleo de todos os fenômenos sociais, que aparece mais ao vivo o contraste do "homem exterior" com o "homem interior", e é aí que começa, que se decide a sorte de uma civilização. Tempos atrás os historiadores acreditavam que eram as espadas dos reis que escreviam a história com seus capítulos de guerras e conquistas; hoje muitos historiadores julgam-se extraordinàriamente avançados em relação àqueles por terem descoberto que são os fatôres econômicos que determinam a história. Na verdade, porém, antes dessas coisas exteriores há a realidade nuclear, explosiva, da alma humana, a saber, como é e em que ordem os homens amam aquelas coisas, e como é, e em que ordem, o homem se ama a si mesmo.

O famoso psicólogo contemporâneo, Erich Fromm, em dois de seus livros, *Man for Himself* e *Sane Society*, descobre com grande entusiasmo e proveito que existem dois amôres

essencialmente distintos entre o *eu* e o *eu*. Um dêsses é o *self-love,* amor de brio e dignidade, que irradia amor pelos outros; o outro é o egoísmo, *selfishness,* que fecha o coração, e deforma a alma. Ora, essa doutrina dos dois amôres é a da mais pura tradição cristã. Em nossa teologia moral sempre se distinguiu o bom amor de si mesmo, que na hierarquia da caridade de Santo Tomás está acima do amor do próximo. Cada um de nós é o nosso primeiro próximo, e antes de ter de responder, diante de Deus, por meus filhos, meus alunos, etc., tenho de prestar contas pelo que fiz de mim mesmo; além disso o amor de si mesmo, nos Evangelhos, é proposto como modêlo a ser imitado pelo amor do próximo: "Amai a Deus, . . ., e ao próximo *como a ti mesmo*" (Mt, 22, 37-40). De onde se conclui que o amor de si mesmo está acima do amor do próximo e se distingue do mau amor de si mesmo, ou amor próprio (hoje egoísmo), que em tôda a tradição aparece como fonte e origem de todos os pecados. Por onde se vê que não é tênue a diferença entre os dois amôres:

> O bom amor de si mesmo pertence à ordem da caridade, e está logo abaixo do amor de Deus;
>
> o amor próprio, ou egoísmo, é a raiz de todos os pecados.

Qual será a diferença? Pode-se dizer que o grande drama da experiência Individualista, que envolveu o mundo ocidental durante quatro séculos, consistiu na indistinção dos dois amôres. Quando muito, admitia que o mau amor de si mesmo fôsse apenas um *exagêro* do bom amor de si mesmo. Não haveria senão diferença de grau. Até certo ponto o amor de si mesmo, policiado, trazido com rédea curta, era virtude; acima de certo número de graus centígrados virava vício. Tenho diante de mim um livro escolar de catecismo, com *imprimatur* e *nihil obstat,* que define o egoísmo como "exagerado amor de si mesmo", por onde se vê que o esquecimento da doutrina clássica atinge as zonas da cultura que deveriam estar mais prevenidas.

Qual será então a diferença específica dos dois amôres? Sendo as virtudes especificadas pelos objetos, vê-se que a diferença estará nos objetos dos dois amôres, que são diferentes, embora designados com o mesmo têrmo. Vejamos como é que Santo Tomás expõe o problema. No artigo 7 da questão 25 da IIª IIªᵉ da Suma, o problema se arma assim:

> "Amam-se a si mesmo os pecadores?"

Para o desenvolvimento que temos em vista e sem nenhum prejuízo para a solução dada pelo Doutor Angélico, poderíamos ler assim:

"Amam-se a si mesmos os egoístas?"

Depois de expor as dificuldades e o *sed contra,* Santo Tomás aborda o problema do amor de si mesmo, dividindo-o prèviamente em dois planos. No primeiro sentido é comum a todos os sêres o amor de conservação própria; no segundo sentido é que se arma a divisão moral entre bons e maus, e conseguintemente entre o bom amor de si mesmo e o mau amor de si mesmo.

> SANTO TOMÁS: "Em segundo lugar, o homem é dito ser alguma coisa pelo que tem em si de principal (. . .). Ora, dessa maneira, não pensam igualmente todos os homens. Com efeito, o que há de principal no homem é a alma racional; e o que é secundário é a natureza sensível e corpórea, que o Apóstolo chama de "homem exterior" em oposição a "homem interior" que designa a primeira colocação. Ora os bons estimam (valorizam) como principal a natureza racional e o "homem interior", e assim fazendo se estimam (se valorizam) como realmente são; mas os maus (os egoístas) estimam (valorizam) como principal dêles a natureza sensível e corpórea, o "homem exterior", e por isso, *não se conhecendo* exatamente em si mesmo, êles não se amam verdadeiramente, mas aquilo que tomam por si mesmos. Ao contrário, os bons, conhecendo realmente seu valor, se amam a si mesmos verdadeiramente."

E aí está nessa condensada e luminosa passagem a definição essencial do egoísmo: um amor transviado (e não apenas exagerado) que toma como principal de si mesmo o "homem exterior", e o amor equivocado e pervertido que *valoriza* mal, e que coloca tôda a alma de costas para o lado de Deus, e de frente para a opacidade da criatura.

Todos nós conhecemos, por experiência própria, as desordens, os dissabores, as devastações que causam nas vidas a subversão da escala de valôres. O fenômeno se torna mais visível quando as categorias em jôgo são mais visíveis, quando os resultados são imediatos, e sobretudo quando nós, observadores, podemos guardar isenção e imparcialidade. Quando por exem-

plo vemos a dona de casa que valoriza mais o brilho de seu assoalho do que o bem-estar do marido, um de nós que não faz questão nenhuma do brilho do assoalho pasma diante de tão evidente e incompreensível subversão, e às vêzes tem a ingenuidade de imaginar que será fácil a intervenção e a conversão da dona de casa.

O mundo está cheio de subversões dêsse tipo, que só se explicam pela subversão fundamental e interna em virtude da qual somos conduzidos pelo despotismo do eu-exterior, caprichoso, fabricador de decretos particularíssimos, competitivo, disputador, fonte de soberba, dessorador de ressentimentos; gerador de inimizades. Êsse eu-exterior, o "moi haissable" de Pascal, é a ferida da alma humana. As suscetibilidades, as desconfianças, a agressividade irritada, o amargo gôsto pela discórdia e pela maledicência vêm dessa mesma fonte impura, que os místicos combatem tenazmente com as armas de Deus.

Agora já é mais fácil imaginar o drama de uma civilização que valorizou o homem na direção do "homem exterior", e que trouxe, para o firmamento da cultura, uma coleção de mitos, de ídolos, de arquétipos, de ideais que, em vez de atenuar nos homens o espírito de inimizade e discórdia, o encoraja, o estimula e o entroniza como virtude, como fôrça de equilíbrio social. No volume II, quando fizermos a apreciação do que trouxe o Individualismo à Civilização Ocidental Moderna, voltaremos a êste problema do "egoísmo teórico" com mais amplos desenvolvimentos. No momento queremos mostrar que as antinomias assinaladas entre as duas grandes tendências humanas resultam da errônea valorização.

Solução verdadeira: Integração dos têrmos antinômicos.

4. Se valorizarmos o homem na direção do "homem exterior", e assim aprovarmos tôdas as operações do egoísmo, desde que se mantenha em determinados limites, não há solução para conciliar as diversas exigências da natureza humana, e não há fórmula alguma de conciliação entre o valor pessoal e o valor social quando os medimos com os padrões das coisas exteriores. Se entretanto valorizarmos o homem por aquilo que é nêle principal, então os antagonismos desaparecem, e no lugar dêles veremos funcionar a complementariedade dos elementos conjugados, que só eram *contrários* na cabeça de um observador colocado de cabeça para baixo.

Não temos assim que diminuir o valor pessoal para melhor funcionar o valor social; nem temos de reduzir o social para salvar o pessoal. E muito menos temos de atenuar ambas as coisas se quisermos salvá-las em igual proporção. Êsse sincretismo de atenuações e capitulações é uma receita típica da moral burguesa, que só receia os excessos. Ao contrário disso, com tôda a ousadia devemos exaltar, aprimorar, endurecer as duas tendências para que se entrosem como engrenagens bem casadas. E só se casam bem, com funcionamento macio e sem rupturas e choques, engrenagens de duríssimo aço.

Passando a uma linguagem menos mecânica diríamos que só se complementam bem as duas aspirações quando cada uma se aperfeiçoa em sua ordem. Precisamos desenvolver e explicar um pouco mais esta idéia: é com personalidades mais arrematadas, mais perfeitas, mais *duras* (emprego o têrmo no sentido de nítido e resistente, como Maritain gosta de empregar) que podemos realizar uma sociedade mais perfeita. À primeira vista, e partindo de critérios sensíveis e corpóreos que funcionaram como tábua de valôres durante tantos séculos de Individualismo, parece que é com indivíduos maleáveis, fàcilmente adaptados nos grupos por fôrça de um mimetismo flexível, que se consegue formar um povo. Muita gente, levada pelos mesmos critérios que ainda estão no ar, imaginam que essa é a matéria verdadeira com que se faz uma sociedade democrática; ora, lembrando a famosa distinção lançada por Pio XII, diríamos que com essa matéria só se fará "massa" e não "povo".

Como se explica êste aparente paradoxo? Dizemos que é com pessoas mais arrematadas, mais integradas, que se estrutura uma sociedade melhor. Que quer dizer isto? Quer dizer que a maior densidade ontológica e a maior integridade de valôres humanos, justamente por causa da condensação e da integração, permitem maior irradiação, maior comunicação e mais firme vinculação.

Permita-me o leitor uma comparação tirada do Universo físico, onde se vê que a esparsa matéria, nuvem e pó, espalhada em tenüíssima densidade, só irradia um poderoso campo gravitacional e um poderoso campo de luz e calor, quando se condensa e se integra. Assim também o composto humano será tanto mais irradiante, de conhecimento e amor, quanto mais se integra. De certo modo, diríamos, quanto mais se enrijece.

Muita gente, a começar por intelectuais que vivem chocalhando as palavras, para ouvir o ruído que fazem, imagina que a

democracia se realiza melhor com o gregário, o coletivo, o tipo de homem que gosta de andar em grupos, que só sabe fazer alguma coisa em equipe, e que por isso parece mais fàcilmente associável, e portanto mais adaptável à convivência democrática. Ora, exatamente ao contrário, é com essa massa que não se consegue pôr em marcha um bom regime político. Em compensação, com essa matéria plástica pode-se fàcilmente instalar um regime totalitário.

Ao contrário, é com um povo formado de pessoas, e de pessoas cônscias de seu verdadeiro valor, que se pode fazer uma sociedade mais social e mais perfeita. Como assim? Não parece exata a afirmação de que o homem mais duro na sua personalidade é o que mais dificilmente renuncia a um bem particular em favor do bem comum? O homem-coletivo anda sempre em grupo, pele colada na pele, e está mais do que habituado a sentir a vizinhança, e até o mau cheiro do companheiro de rota. Não ficaria mais difícil transportar passageiros na Central se aperfeiçoássemos os brios de pessoa humana de nossos pobres suburbanos? Tentaremos frisar, em tôrno dêsse ponto, uma diferença fundamental.

Numa sociedade polarizada pelos valôres do homem exterior, as coisas corpóreas e sensíveis ganham elevada cotação, e a orientação moral dessa sociedade será a da competição dêsses valôres que, por sua natureza, só podem pertencer a um se não pertencerem aos outros. Todos lutam contra todos. Todos são inimigos de cada um. E as concessões que fazemos, nos trens, nas filas, nas ruas, são táticas de vida, são capitulações, aceitações negativas de pessoas que julgam ser a vida assim mesmo, suja, triste, disputada.

Mudando o critério, muda prodigiosamente a significação de cada gesto. Nosso bom cidadão — que quiséramos imitar profundamente — não se norteia pelo "homem exterior" e por conseguinte possui uma tábua de valôres que torna *positivo* o ato que na perspectiva anterior era puramente *negativo*. Vejamos como.

A mais perfeita sociedade, a par dos benefícios e adjutórios que traz para o indivíduo, traz também, indubitàvelmente, uma série de limitações e constrangimentos, de regras, posturas, preceitos, proibições, que tolhem ou diminuem a autonomia do indivíduo. Êsse fato se apresenta aos individualistas como uma diminuição de *valor humano*. Ora, sem nenhum arrebatado lirismo, podemos dizer que o verdadeiro humanista, parodiando o

apóstolo S. Paulo, veria lucro onde parece que só há detrimento. Realmente, desde que não atinja a real dignidade e a liberdade de consciência, o bom humanista e bom cidadão compreenderá que aquelas limitações, aquêles constrangimentos pedidos pelo interêsse comum trazem aumento real de valor humano, se são aceitos com a consciência do bem comum que apresentam. É uma idéia de imaturo ou de ressentido, essa que coloca o máximo valor humano na pura disponibilidade, na absoluta liberdade de voar em tôdas as direções, sem sentir ninguém a lhe tolher tamanha exultação. Ao contrário disso, o verdadeiro valor humano se encontra nas pessoas que ao menos aproximadamente seguem aquêle Modêlo que não tinha pedra onde descansar a cabeça.

O calculador pragmático, norteado pelo homem exterior, pode fazer um raciocínio materialmente parecido com o nosso: dirá que há vantagem em aceitar os constrangimentos sociais para assim galgar posições vantajosas, que só os hábeis conseguem. Êsses dão razão aos individualistas, e o que êle faz, em cada limitação que aceita, é um investimento em vista de um lucro futuro. Uma sociedade composta de homens assim diminui efetivamente os valôres humanos, e não passa de um atroz campo de batalha, dividido em vencidos e vencedores. No caso ideal que imaginamos, ao contrário, o constrangimento exterior se traduz em valorização interior. Tolhem-se os braços e as pernas, mas dilatam-se os corações.

Um interessante exemplo de mal-entendido, nessa ordem de idéias, nos é proporcionado pelo mesmo J.-J. Rousseau que deixamos, paginas atrás, a sonhar com uma felicidade em que não entrasse o *outro*. Partindo da suposição de que é antinatural, inadmissível, inaceitável, a situação em que alguém tenha de obedecer a alguém, perde-se em mil artifícios, parte um cabelo em quatro, para inventar uma organização política em que ninguém obedeça a ninguém, um artifício chamado *Contrato Social* fundado no mito da *Vontade Geral*.

JACQUES MARITAIN: "É o mais belo mito de Jean-Jacques, o mais religiosamente fabricado: diríamos, o mito do panteísmo político. A *Vontade Geral* (que não se deve confundir com a soma das vontades individuais), *é a vontade própria do Eu comum engendrado pelo sacrifício que cada um faz de si mesmo e de seus direitos sôbre o altar da Cidade.*" (*Trois Réformateurs*, Plon, Paris 1925, pág. 194.)

Na dialética de J.-J. Rousseau, com êsse truque da Vontade Geral (e impessoal), cada um obedece a si mesmo e salva a liberdade! Quem conhece a história da primeira metade do século XX sabe muito bem onde terminará essa "vontade geral" e essa espécie de "democracia" do Contrato Social. Na verdade, a objeção, a dificuldade, o inconveniente, que obrigou J.-J. Rousseau àquela longa elaboração, simplesmente não existiam. Não há nenhuma diminuição de real valor humano em obedecer, nem há nenhuma exaltação de valor humano em não obedecer. Aos ressentidos, aos anormais, pode custar e repugnar um ato de obediência, mas ao homem normal só custa e repugna obedecer a uma disposição injusta. Apesar de nossa igualdade essencial, o homem tem natural inclinação de obedecer a outro homem em razão de alguma superioridade manifesta, ou em vista da unidade de ação orientada para um bem comum. Com êstes têrmos estamos enunciando o princípio de autoridade, sem o qual tôda organização política seria antinatural. Os que não aceitam êsse princípio, nem os outros que decorrem do verdadeiro humanismo, verão na política, como Rousseau, e como os totalitários de nossos dias, uma estrutura fundada no Poder. E a sociedade assim estabelecida, ela tôda, estará configurada pelo "homem exterior", e nela não será realizável a complementação das tendências naturais da alma humana.

As estrêlas polares guiam os homens.

5. A personalidade e a sociedade não são, pois, incompatíveis. A realização da pessoa só tem a lucrar com as exigências sociais, e a sociedade, em sua organização e funcionamento, só tem a lucrar com a rija compleição do caráter e com a perfeição da pessoa em cada um de seus membros. Será preciso dizer que a complementação é difícil? Imaginamos o leitor, nutrido com a sabedoria da amargura, a nos perguntar se não sabemos que os homens "são ingratos, volúveis, dissimulados, pusilânimes e avaros"; e se não lemos os conselhos que Maquiavel dá ao seu Príncipe. Tudo isso existe, e muito mais. Se quisermos, poderíamos dizer que Maquiavel, e todos os detratores da humanidade dos diversos tipos, são pouco hábeis na calúnia, e ficam muito aquém da verdadeira profundidade do mal na alma humana. Êles descrevem vícios superficiais, mas não mencionam nem saberiam mencionar a escuridão do pecado. Tudo isso existe, mas não constitui nem esgota o nosso ser, que é por natureza ascensional e ontològicamente ge-

neroso, nem descreve adequadamente o claro escuro de nosso universo moral.

Ninguém, em são juízo, depois de descrever o funcionamento normal do homem na família, no trabalho, na sociedade, dirá que é fácil realizar em boa medida a normalidade. A história humana é uma excitante aventura, uma correria atrás da normalidade, e uma procura de tôdas as suas riquezas virtuais. E é tão espêssa a camada de fatos desconcertantes que dificilmente se logra discernir o essencial, o perene, o natural, no meio de tantos acidentes, ou debaixo de tantos escombros.

Outra objeção, de mesmo fundo, que adivinhamos no ar é a que nos aponta como sonhadores, utópicos, teóricos, ou como convencionais, já que escrevemos mais sôbre o que deveria ser do que sôbre o que é, ou como ingênuos que ainda crêem na eficácia de alguma pregação. Responderíamos que efetivamente cremos na eficácia da pregação. Chegamos a crer até no imperativo dela: ai de nós se não a praticássemos! Mas nossa ingenuidade não chegará ao ponto de imaginar que um dia, em algum ponto do planêta, funcionarão as constituições perfeitamente democráticas, se entrosarão em harmoniosa complementariedade os anseios aparentemente antinômicos da alma humana, e viverá o homem, já aqui e agora, na sua "cité charnelle" como dizia Péguy, a inteira plenitude do seu ser.

Já nos contentaríamos com uma aproximação que não nos parece utópica: a humanidade, história a fora, vem dando sempre demonstrações de generosidade e de mesquinharia, de busca da verdade e de complacência com os erros, e essa mistura de joio e trigo continuará até o fim do mundo. Em certas épocas e lugares, entretanto, observa-se o recrudescimento das coisas negativas, a inflação das vaidades, como se um vento mau, ou uma convergência de fatôres nocivos parecesse então conspirar contra os homens; em outros tempos e lugares, ao contrário, dir-se-ia que as inclinações do bem recebem um estímulo que vem do ar. De onde vêm essas influências? De diversas fontes naturais e sobrenaturais; mas entre as primeiras há uma fonte de influência que tem, em nossa convicção, um especial destaque, e que, a nosso ver, funciona com uma especial eficácia: é a constelação dos valôres, das idéias, dos exemplos, que formam o firmamento cultural de uma determinada conjuntura. O homem é freqüentemente indócil, mas não é essencialmente inclinado a tirar de si mesmo suas normas com as últimas determinações sem de vez em quando consultar os augúrios, como prescreviam as leis da antiga Roma. E o comportamento coletivo dependerá

em larga medida das estrêlas que o próprio homem acende no céu da Cidade, ou das estrêlas mais altas que outros acenderam. Se nesse firmamento cultural estiverem gravados os mandamentos de Deus, se estiverem valorizados os dados reais da pessoa humana, se a Verdade estiver prestigiada com algum destaque, como já aconteceu no mundo medieval durante algum tempo, os homens receberão um benéfico influxo: os bons serão melhores, ou maus serão menos nocivos. Ao contrário, não é preciso ter muita imaginação para evocar o que acontecerá numa Cidade em cujo firmamento cultural estiver escrito que o homem é irremediàvelmente egoísta, e que é com êsse egoísmo, bem medido, que êle poderá estruturar uma civilização. Daí o valor imenso da teoria, da especulação, da filosofia e de todos os aspectos da cultura, e daí a responsabilidade da pregação. O modo de funcionar da cultura não é imediato, e não se parece com os processos que produzem imediatamente o seu resultado. A doutrina, a estrêla de uma verdade filosófica acesa no céu de uma cultura, tem valor polar. Não proporcionam um têrmo, mas oferecem uma direção. Não nutrem imediatamente, mas norteiam.

Se, por exemplo, tivermos no céu desanuviado de nossa cultura as constelações de uma autêntica filosofia política, as estrêlas das verdadeiras exigências da justiça, pode ser que não tivéssemos ao mesmo tempo os homens, e os demais fatôres da imediata atuação política, pode ser que continuássemos a seguir nossos interêsses mesquinhos, míopes em nosso egoísmo, desatentos à estrêlas da cultura — mas na primeira oportunidade que nos traga uma boa disposição e alguma reserva de energia, saberemos em que direção dar o passo proveitoso. Será modesto resultado quanto ao ideal procurado, mas será um resultado bom e verdadeiro quanto à direção. As utopias são utópicas não por serem teóricas ou abstratas, mas por serem impraticáveis mesmo como orientação. Quando os evangelhos prescrevem "sêde perfeitos como vosso Pai celestial é perfeito", o modêlo proposto não pode jamais ser atingido por nenhuma criatura: não é proposto como medida e sim como direção. Se colocarmos nossas ascensões na direção de Deus, cumprimos o preceito evangélico; se em outras direções procuramos nosso progresso, em vão o procuraremos.

O pior que pode acontecer, nesse problema que relaciona o firmamento da cultura com as atividades da Cidade, é o caso proposto em que estão acesas estrêlas falsificadas, e então as boas vontades e as boas oportunidades serão aproveitadas naquelas falsas direções. Nos dias que correm vê-se muita genero-

sidade aplicada em servir os ídolos inventados pela impostura. E êsses mesmos casos tão dignos de lástima reforçam nossa doutrina. A história é muito mais movida pelas idéias e pelas escalas de valôres do que pelos tanques de guerra ou pelos fatôres econômicos, embora também atuem, nos seus respectivos domínios, a balança e a espada.

Em diversas passagens muito citadas, o "divino Platão" exprimiu seu desejo de ver os filósofos reinarem ou os reis filosofarem. Na Carta VII, dirigida aos parentes e amigos de Dion, queixa-se amargamente do que viu em Siracusa nos dias de sua mocidade. Uma ordem nova se estabelecera com o declarado objetivo de corrigir os erros antigos. Trinta cidadãos da facção vencedora, entre os quais alguns amigos de Platão, tomaram o govêrno e passaram a constituir a autoridade absoluta. Em pouco tempo o jovem Platão perdeu as ilusões que tinha acalentado, e a nova ordem o levava a "lembrar-se da antiga como de uma idade de ouro". Foi êsse atroz govêrno que condenou Sócrates — o homem mais justo de seu tempo — por não ter conseguido dobrá-lo aos seus caprichos. Diante de tantos males, de tantas injustiças, o sábio diz:

PLATÃO: "Finalmente compreendi que todos os Estados atuais são mal governados, porque a legislação dêles é quase incurável sem os enérgicos preparativos combinados em felizes circunstâncias. Fui então irresistìvelmente levado a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que, sòmente à sua luz, pode-se reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada. Por conseguinte, não cessarão os males para os humanos enquanto não atingir o poder a raça dos puros e autênticos filósofos, ou enquanto por uma graça divina não começarem os reis a praticar a verdadeira filosofia." (Platão, *Carta VII*, trad. da trad. J. Souilhé, *coll. Budé.*)

Todos nós, hoje, leremos com sorridente indulgência essa página da sabedoria antiga, mas arriscamo-nos muito a nos deixarmos seduzir por nosso sentimento de superioridade até o ponto de imaginar que, na Cidade moderna, não há nenhum lugar de onde a Sabedoria governe os homens. O desejo de Platão não é tão ingênuo ou tão louco como à primeira vista parece. Não esperamos que os filósofos governem, e muito menos que os governadores filosofem, mas desejamos que os filósofos filoso-

fem com retidão e verdade, e desejamos que êsse reto e vero filosofar dos filósofos se projete no firmamento da cultura, de onde nos proporcione orientação e claridade. E nesse modo indireto e "divino" de governar, como uma espécie de consciência coletiva, ou de um super-ego cultural, ou como aquilo que Julian Marias chamou "el consabido", a Filosofia tem de estar presente e atuante. Não pretendemos com isso "engajar" a filosofia, torná-la uma atividade pollticamente interessada e só assim compreensível. Uma tal posição é a que se encontra no fenômeno de nosso tempo chamado "ideologia". A doutrina e a sabedoria a que nos referimos continua a ter a soberana inutilidade que lhe atribui Aristóteles — é justamente essa inutilidade, ou melhor, essa transcendência sôbre o útil, que lhe dá a intrínseca fecundidade de resultados práticos. Chesterton dizia que a sociedade precisava muito do *un-practical man* tôdas as vêzes que os problemas práticos se tornassem embaraçados demais. Ortega y Gasset, em perspectiva um pouco diferente, corrobora esta superioridade do intemporal sôbre o atual, quando nos descreve os métodos que os inglêses adotaram para exercer o predomínio do mundo ocidental:

> ORTEGA Y GASSET: "Desde el siglo XVIII ejerció Inglaterra su preponderancia o hegemonia sôbre el mundo occidental. Durante el siglo XIX Inglaterra extiende ese predominio a todo el planeta. No hay, creo, punto de la tierra donde no tuviesse asuntos. Para llevar ésto y dirigirlos, para regentar la vida inglesa y sus ubicuos intereses Inglaterra necessitaba muchos hombres aptos, capaces de la más concreta lucha com cosas, situaciones y hombres, en Europa como en Asia, en Oceania y en Africa. Por otra parte, el inglés había valido siempre como hombre práctico por excelencia y a ello se atribuia su triunfo y aventajamiento. Pues bien: y como se las arregló Inglaterra para tener a su disposición esos numerosos equipos de los que podríamos llamar: "jefes de asunto"? Pues hizo esto: en cada generación escogió los mejores muchachos de las clases superiores y los confinó en Oxford para que allí se dedicasen a aprender griego y a practicar deportes como hicieron los griegos." (*Una Interpretación de la Historia Universal*, Revista de Occidente, Madri, 1960, pág. 34.)

E mais adiante, desenvolvendo a mesma ordem de idéias, acrescenta:

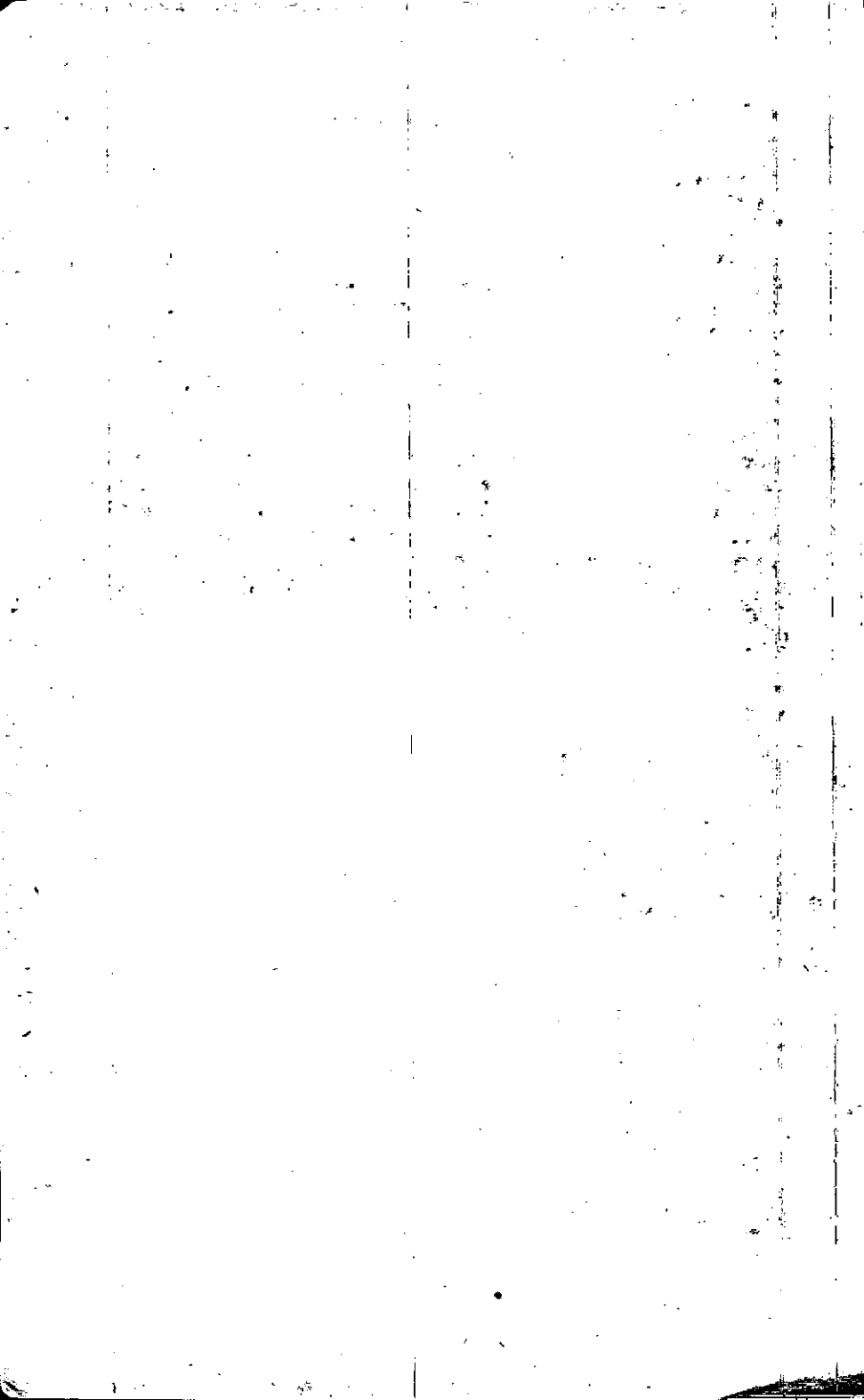
"La historia es permanente inquietud y mutación. De modo que si se educa a un muchacho preparándolo concretamente para la vida tal cual es hoy, cuando llega a adulto se encuentra con que la vida tiene otra figura, y cuanto más practicamente preparado estuviese para da anterior más desajustado queda para la que tiene que vivir y en que tiene que actuar. Es lo que he llamado el anacronismo constructivo de la usual pedagogia. Dispara a la nueva generación sobre un blanco que cuando va a llegar a él lo han quitado ya y está en otra parte. Pues bien, Inglaterra, yo no sé si con una consciencia plenamente clara de ello o más bien con la certera penumbra de un instinto, resuelve esta contradicción inversamente: hace que durante unos años su mejor juventud se vaya a vivir a Atenas en el siglo de Péricles..." (*Op. cit.* pág. 35.)

A propósito da permanente inquietude e mutação da história, e da mudança da figura da vida em menos de vinte anos (coisa que em nosso tempo já parece demais), preferíamos dizer que ao jovem adulto, comparando-a com as figuras que lhe proporcionaram nos bancos escolares, a figura da vida *parece* que mudou extraordinàriamente. Mais adiante, na mesma vida, êle verá que não mudou tanto. O fato é que os dois movimentos do homem, o da história e o da sua vida particular, se compõem de modo diverso conforme a perspectiva escolhida. A vantagem de colocar o *muchacho inglés* no século de Péricles é justamente o de atenuar a sua personalíssima componente na visão mais segura do mundo — dêsse mesmo inquieto e variável mundo.

E esta é condição *sine qua non* para a percepção de algumas coisas que não mudam, sem as quais não pode haver conhecimento e o melhor partido é ficar quieto, como um repôlho, segundo aconselha Aristóteles, ou rodando os polegares, segundo o exemplo de Crátilo.

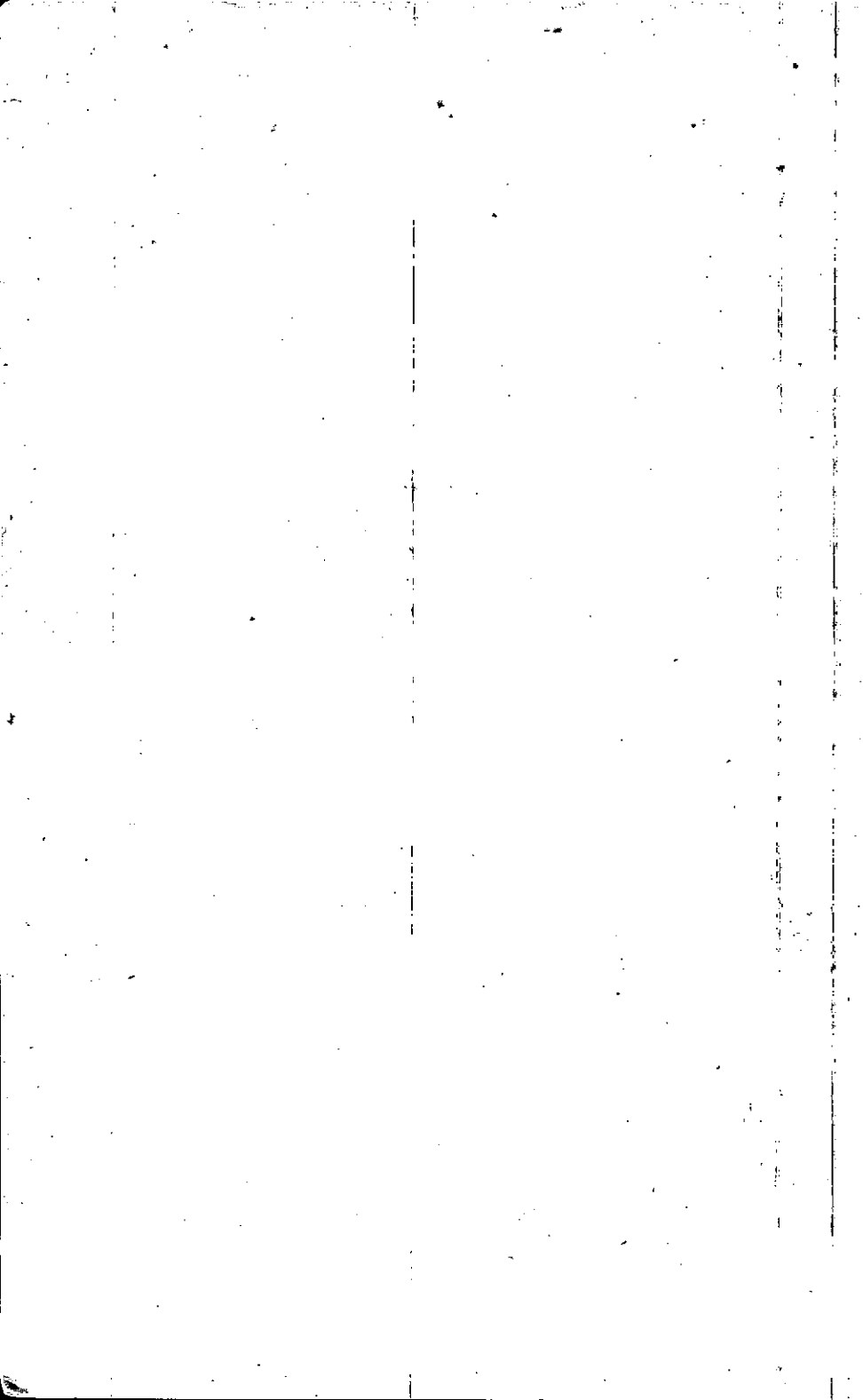
Um estudo da natureza dêste que exploramos será tanto mais filosófico quanto mais assinalarmos as constâncias, e tanto mais histórico quanto mais assinalarmos as diferenças. Os estudiosos inclinados a pesquisar as sucessivas figuras do mundo, e afeiçoados a essa análise diferenciadora que os coloca (na convicção dêles) mais em contato com a realidade, têm certo des-

prêzo pelos filósofos que procuram formas mais universais e imutáveis, mesmo nas ondas mais turvas e movimentadas da história.

A dominante e perniciosa influência das correntes filosóficas derivadas do velho nominalismo puseram na cultura de nosso tempo um certo comprazimento diante do espetáculo das mutações, e trouxeram às ciências um furor de particularização com o correlato desprestígio da especulação que ainda pretende contemplar as essências. Daí essa febre moderna de engajamento, de subordinação de todo o conhecimento a uma *praxis*. E aqui diríamos que não basta deslocar o quadro para o distante e quase ideal século de Péricles — se desejamos uma cultura desanuviada, luminosa e realmente norteadora, precisamos fazer algo mais aventuroso do que fizeram os inglêses nas suas universidades: precisamos desvencilhar das linhas confusas os traços essenciais do homem, como também precisamos "tomar adequadamente", como diz Maritain, a sorte do homem e sua transcendente vocação. Fora dêsses referenciais só nos restaria "inquietud y cambio"...

PARTE II

EXPERIÊNCIAS DO MUNDO ANTIGO

"La révolution démocratique est le fait le plus continu, le plus ancien, et le plus permanent que l'on connaisse dans l'histoire."

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

CAPÍTULO I

OS CÓDIGOS ANTIGOS

Democracia em sentido largo.

1. "A Democracia não é apenas um dos problemas importantes da filosofia política; é talvez o problema central, para o qual todos convergem, e pelo qual os outros se resolvem, não podendo entretanto ser êle mesmo resolvido sem os outros." (Henry Bars, *La Politique Sélon Jacques Maritain*, ed. Ouvriéres, Paris 1961, pág. 106.)

Para êsse autor, como para o autor por êle estudado, democracia é mais do que um regime ou uma forma de govêrno; é antes "uma filosofia geral da vida humana e da convivência política". Existem, para Henry Bars, diversas maneiras mais ou menos corretas de interpretar êsse estado de espírito e de formular essa filosofia, e diversas correntes que reclamam para si essa denominação: há a corrente socialista, não comunista; há a própria corrente comunista; e também a corrente individualista e liberal. "Há finalmente uma concepção cristã, ao menos uma, que cremos ser verdadeira."

Nestas páginas, exceção feita das passagens onde o leitor compreenderá fàcilmente que se trata do sentido estrito e clássico, também empregaremos o têrmo em sentido largo para designar uma filosofia de vida, uma forma de convivência política, ou até, como diz Raymond Aron, uma qualidade da sociedade, mais do que uma forma de govêrno.

Não ignoramos os inconvenientes dessa dilatação do têrmo: êle tende para o equívoco, como se vê na multiplicidade de correntes apontadas por Henry Bars, e até na própria "concepção

cristã" com que êsse autor tenta fugir às ambigüidades. Em *Cristianismo e Democracia,* Maritain diz que "a tragédia das democracias modernas está em não terem elas logrado realizar a Democracia". Preferiríamos dizer que a tragédia das modernas experiências chamadas democráticas não consistiu apenas na frustração, no não atingimento, e sim, principalmente, nas falsificações, nos erros, nos equívocos e nas perversões que se vestiram com o pano da tão maltratada bandeira.

Apesar dêsses riscos, adotamos aqui o mesmo sentido largo do têrmo, e assim fazemos por duas razões que nos parecem fortes. A primeira é a que nos insere na corrente de uma tradição cultural que nos últimos séculos, apesar dos obstáculos oferecidos pelas filosofias derivadas do nominalismo, demarcou uma real ascensão do pensamento político, em paralelo com experiências históricas também fecundas e ascensionais. Tomemos, por exemplo, os *Founding Fathers* da Independência norte-americana, que apesar da defeituosa filosofia de seus mestres, realizaram uma obra de extraordinário valor político, compendiada na admirável *Declaration of Independence* de Thomas Jefferson, e concretizada na experiência que mais tarde o francês Alexis de Tocqueville revelaria à Europa no livro de capital importância: *La Democratie en Amérique.*

Tocqueville também vê no fenômeno que fervorosamente observa no Nôvo Mundo mais do que uma simples forma de govêrno. Vê na revolução democrática o fato mais antigo, mais contínuo e mais permanente na história, para o qual, queiram ou não queiram, todos os homens trabalham:

> TOCQUEVILLE: "Em qualquer direção vemos sempre a mesma Revolução que se estende por todo o universo cristão. Vemos sempre os mais diversos incidente, em todos os lugares, redundarem em benefício da democracia, e todos os homens ajudarem-na com seus esforços: aquêles que tinham intenção de concorrer para o seu bom sucesso, e aquêles que não imaginavam servi-la. Tanto os que combateram por ela como os que se declararam seus inimigos, todos foram como que empurrados, daqui, dali, na mesma direção, num esfôrço comum, conscientes uns e outros a contragosto, todos como cegos instrumentos nas mãos de Deus." (Cit. por J.J. Chevalier, *Les Grandes Oeuvres Politiques,* Armand Colin, 1954, pág. 226.)

Enganar-se-ia redondamente o esquerdista de nosso tempo que visse nessa espécie de profecia um anúncio de que o "mundo marcha para o socialismo". O mesmo autor, em tôda a sua grande obra, luta contra o "polvo" da centralização e do totalitarismo. É extraordinàriamente lúcida a visão que desdobra diante de nós esta página misteriosa:

TOCQUEVILLE: "Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderá ressurgir no mundo. Vejo uma imensa multidão de homens nivelados a rodarem em tôrno de si mesmos a fim de fruir pequenos e vulgares prazeres com que enchem a alma. Cada um dêles, considerado à parte, é como que estranho ao destino dos outros. Seus filhos e seus amigos são para êle tôda a espécie humana... E acima dêles paira um poder imenso e tutelar que se encarrega, sòzinho, de assegurar seus prazeres e de velar sôbre sua sorte. Êsse poder é absoluto, meticuloso, regular, previdente e suave. Parecer-se-ia com a autoridade paternal se, como essa, tivesse o objetivo de preparar os homens para a idade viril; ao contrário disso, êsse poder não procura senão fixá-los irrevogàvelmente na infância. Êle estima que os cidadãos se divirtam, contanto que não pensem em outra coisa. De bom grado trabalha para a felicidade do povo, mas faz questão de ser o único agente e o árbitro único. Provê à segurança de todos, prevê e garante a satisfação de suas necessidades, facilita os prazeres, conduz os negócios, dirige as indústrias, regula os patrimônios, divide as heranças — faz o que pode para tirar de todos, inteiramente, o incômodo de pensar e a pena de viver." (*Op. cit.* pág. 242.)

Em outro lugar, para definir as exigências morais de sua filosofia política, diz de si mesmo: "... on me donne des passions et je n'ai que des opinions; ou plutôt, je n'ai qu'une passion, l'amour de la liberté et de la dignité humaines. Toutes les formes gouvernamentales ne sont à mes yeux que des moyens plus ou moins parfaites de satisfaire cette sainte et legitime passion de l'homme."

A respeito do socialismo seu pensamento é nítido:

TOCQUEVILLE: "A democracia alarga a esfera da independência individual; o socialismo a aperta. A democracia dá todo o valor possível a cada homem; o socialismo faz de

cada homem um fator, um instrumento, uma cifra. A democracia e o socialismo só se prendem por uma palavra: igualdade. Mas observai a diferença: a democracia quer a igualdade na liberdade, e o socialismo a quer no tolhimento e na escravidão." (*Oeuvres Complètes, vol. IX,* 1866, pág. 546.)

Não é outro o pensamento de Frederico Ozanam, o fundador das *Conferências de S. Vicente de Paulo,* amigo dos pobres, espírito aberto a tôdas as generosidades, que teve o discernimento de resistir à tentação do liberalismo e à tentação do socialismo. Lutou por uma ordem social melhor, muito antes das grandes encíclicas de Leão XIII, sem cair no primarismo em que hoje caem tantos católicos que dispõem entretanto de maiores recursos do que dispunha Ozanam há mais de um século. Sôbre a democracia suas palavras são paralelas às de Tocqueville:

FREDERICO OZANAM: "...acreditei, e ainda acredito, na possibilidade de uma democracia de inspiração cristã; posso mesmo dizer que não creio em outra coisa, em matéria política. (...) Eu não sou insensível ao sofrimento de meu tempo; e se depressa me canso das controvérsias que agitam Paris, corta-me o coração o espetáculo da miséria que as devora. (...) O que sei de história me leva a crer que a democracia é o têrmo natural do progresso político, e que Deus conduz o mundo nessa direção. Mas confesso que Êle o conduz por ásperos caminhos e que, se tenho fé na democracia, tenho-a apesar dos excessos que seriam capazes de enojar os homens de bem." (*Lettres de Frederic Ozanam,* II, Paris-Lyon, Jacques Lecoffre, 1865, páginas 234 a 236.)

E sôbre o socialismo eis o que diz, e o que basta para afastar definitivamente o grande amigo dos pobres e o seguidor de S. Vicente de Paulo das fileiras que hoje se chamam esquerda católica.

OZANAM — "... se muitos socialistas não são mais do que retardatários discípulos dos mais culposos erros do paganismo, outros há que, em mais de um ponto, se prendem às tradições cristãs, e cuja falta principal é a de dar novos nomes às virtudes antigas, a de mudar os conselhos evan-

gélicos em preceitos, e querer fundar na terra um ideal do céu. (...) O socialismo se apresenta como um progresso, mas creio que jamais foi tentado um mais audacioso retrocesso ao mais remoto passado." (*Oeuvres Complètes, VII, Mélanges*, I, Paris, Jacques Lecoffre 1885, págs. 185-186.)

Depois dêsses marcos da corrente de pensamento que vê na democracia uma plenitude de experiência política, lembremos agora o depoimento de milhões de vozes que fizeram côro com o mesmo pensamento durante a Guerra contra os totalitarismos. Os milhões de vozes que diziam democracia! democrácia! democratie! democracy! durante seis anos, não designavam certamente o govêrno do povo pelo povo e para o povo, nem sequer designavam principalmente a forma de govêrno, e sim a concepção geral de vida em face das tremendas injúrias feitas à dignidade da pessoa humana.

A segunda razão que nos encoraja a tomar o têrmo no sentido com que foi usado nas correntes de pensamento anteriormente citadas é o fato de incluir essa significação mais ampla, a clássica significação mais estrita. A democracia de Tocqueville e de Ozanam não se realizará sem um govêrno democrático em que a participação de muitos, moralmente de todos, seja uma nota principal.

Definições.

2. Tentemos definir o sentido mais amplo que aqui daremos ao têrmo democracia, a fim de evitar ambigüidades. Trata-se de uma vivência política em que as exigências de direito natural são atendidas de um modo pleno, que supõe logo dois fatôres importantíssimos: a máxima participação e a máxima valorização do homem. Diríamos assim: participação *de todos* na coisa pública em razão do eminente valor *de cada um*. Dêste modo, aceitamos a coletivização na sociedade sem ruptura do valor integral de cada pessoa humana. A idéia que está por trás daqueles dois fatôres é a da igualdade dos homens, mas igualdade essencial, específica, e transcendente em relação a todo o universo físico. Outra nota que compõe o credo democrático é a de maturidade ou maioridade do povo. A democracia será o regime, ou a vivência política e social de um povo que tem capacidade de exercer o direi-

to de autogoverno, que é uma exigência da lei natural. E por isso usaremos o têrmo no sentido de exprimir progresso de crescimento e de maturação social, e chamaremos de fatôres democratizantes aquêles que contribuem para essa ascensão do homem.

Mas aqui é preciso fazer uma advertência de enorme valor nos dias que correm. Se a democracia implica idéia de maturidade ou maioridade, salta aos olhos que em muitos casos, em que não existir essa condição, a democracia será irrealizável, e até será enèrgicamente desaconselhável. Seria infinitamente estúpido querer estender o exercício pleno de todos os direitos do homem às crianças de peito, ou às meninas de sete anos. A analogia é imperfeita, como tôdas que se fazem entre o corpo político e um corpo humano, ou entre as instituições e os organismos vivos. Mas dentro das margens da semelhança dos dissemelhantes, podemos dizer sem êrro que há maturidade e imaturidade para os povos, embora admitamos que sejam difíceis de discernir. Em princípio, salta aos olhos que seria errôneo aplicar a um corpo político imaturo o mesmo tratamento, e pedir o mesmo comportamento que se pede e que se aplica a um povo mais amadurecido. Além disso convém notar que, mesmo entre os povos que atingiram certo grau de adiantamento político, podem-se observar processos regressivos, descaídas episódicas, ou até, como se viu no princípio da Idade Média, um certo tipo de recomêço por formas de govêrno de tipo autoritário e paternal. Não é fácil decifrar os valôres emergentes nas encruzilhadas da história, mas o importante aqui é firmar o princípio da legitimidade, e até da necessidade, da suspensão do chamado jôgo democrático em favor de regimes autoritários que tenham a função curativa das desordens produzidas pelo mau uso das instituições da política de maturidade.

A história nos apresenta muitos exemplos de regressão ou descaída política. Na revolução norte-americana vemos um ponto alto daquilo que Tocqueville chamou a Revolução Democrática, seguido de um declínio. Não hesitamos em dizer que a moderna situação dos Estados Unidos, depois de seu espantoso desenvolvimento econômico, e por causa do forte teor do liberalismo e da filosofia do bem-estar, não apresenta a mesma elevação atingida pelos *Fathers*. De Thomas Jefferson, apesar de discípulo de Locke, a John Dewey a linha histórica desce. Na França, podemos dizer que a revolução democrática atingiu seu ponto alto no momento em que o presidente Bailly tomou a pa-

lavra no salão do *Jeu de Paume*. Quando porém a Revolução passou às mãos da "foule indomptable", e sobretudo quando mergulhou no sombrio terror, cresceu o democratismo de inspiração rousseauiana, cresceu o populismo desenfreado, mas a democracia agonizou. E só através do Diretório e do Império pôde a França retomar seu caminho. Sem nenhum entusiasmo pela figura de Napoleão Bonaparte, somos forçados a reconhecer que aquela forma de govêrno autoritário, de um nôvo tipo paternal comparado com a monarquia, se impunha a um povo desnorteado e meio enlouquecido.

No Brasil observou-se em abril de 1964 o mesmo fenômeno depois dos abusos dos governos que entretanto mantiveram certo funcionamento das instituições chamadas democráticas. O país só podia salvar-se por uma intervenção e por um govêrno provisório de tipo paternal e autoritário. Foi pena que os próprios homens de govêrno, nesse período de transição, tenham demonstrado tanta timidez, e pressa tão excessiva de institucionalizar no país um modo semidemocrático. Nesse caso, para quem viu o que se fêz nos governos anteriores, é terrível a inconsciência, ou a crueldade, talvez involuntária e produzida pela cegueira, dos que reclamaram com insistência a redemocratização imediata do país, como se a mecânica do voto fôsse uma espécie de sacramento que opera o que significa!

Em nossa filosofia, e dentro da concepção democrática que aqui usamos, em continuação daquela corrente representada por tão altos valôres, a política que atende plenamente às exigências de direito natural é a que chamamos democrática; mas admitimos que outras formas, recomendáveis em razão da imaturidade ou da loucura dos povos, correspondem menos plenamente sem todavia serem antidemocráticas. Diremos assim: a Democracia, no sentido largo aqui adotado, se opõe moralmente ao Totalitarismo (Nazismo ou Comunismo), mas não se opõe moralmente a um govêrno autoritário de tipo paternal, desde que êsse regime tenha todo o dinamismo voltado para a emancipação e para a maioridade dos povos, e não para a fixação dos governados numa eterna infância. Reconhecemos que não é muito fácil em cada caso distinguir se o govêrno de tipo autoritário é curativo ou tirânico, é positivo ou negativo, é paternal ou "paternalista"; mas também esperamos que o leitor reconheça que não é difícil reconhecer a tremenda malignidade intrínseca dos totalitarismos e a terrível estupidez que praticariam os democratas se consentissem, por superstição institucio-

nalista, que os aparelhos da ascensão democrática servissem de acesso, de cavalo de Tróia, para as infiltrações totalitárias.

Feita essa longa ressalva, quanto ao uso do têrmo democracia, e seus derivados, que aqui serão sinônimos de crescimento social e político, procuremos agora, nos registros da história, alguns exemplos dêsse fenômeno que Tocqueville, com tôda razão, disse ser o mais contínuo, o mais persistente e o mais antigo da história. E isto por uma simples razão: onde está o homem está o desejo de subir; e mais, o desejo de ter muitos companheiros na escalada de seus ideais.*

No Egito, a igualdade na morte.

3. As primeiras formas de organização política, que se entrevêem nos horizontes dos milênios, são de tipo paternal, e nos levam a dizer, lembrando aquela "lei biogenética fundamental", que tanto alegrava os evolucionistas do século passado, que a humanidade começou como cada um de nós começa: pela infância. Os homens cresciam, tornavam-se adultos pelo vigor e pela coragem, mas conservavam — digamos assim — uma dependência de menor em face da necessidade de conviver e de salvaguardar a unidade de ação. Conhecemos pouco êsse período em que o homem não havia ainda emergido na história, ou melhor, dêsse período em que a história não tinha ainda emergido da humanidade.

Quando começa a surgir a história, não ainda em forma de registros conscientemente destinados à edificação da posteridade, mas em forma de registros indiretos — os desenhos dos vasos, as inscrições tumulares, os monumentos — surgem com ela, sem transição apreciável, grandes civilizações com forma política acentuadamente monárquica. É assim que aparecem o Egito e a Mesopotâmia.

A tradição egípcia faz remontar à 1.ª Dinastia, e ao rei Menés, a fundação da unidade política da nação. Teríamos nessa gênese, como em todos os fatos históricos, uma convergência de causas com predominância das duas causas intrínsecas: a política e a geográfica. Em certa altura de sua *História de França,* Michelet dizia que tôda a história começa pela Geo-

* O autor não pretende abordar os tópicos seguintes como historiador; vale-se apenas de quadros pedidos aos historiadores para ilustrar suas reflexões.

grafia. No caso do Egito, já Heródoto costumava dizer, dois mil e tantos anos antes de Michelet, que o Egito era um dom do Nilo. Se chamarmos de "civilização"* um conjunto de fatos e feitos de dimensões históricas, e marcado por certa concepção de vida, por idéias e valôres formando constelações do firmamento cultural, diríamos que a "civilização Egípcia" se apresenta como uma das mais fechadas e estáveis da história. Do quarto milênio até os dias gloriosos de Ramsés II no XIII século A.C., e mesmo daí até o ocaso dessa civilização no início da era cristã, o Egito apresenta as mesmas linhas fisionômicas, a mesma unidade monárquica e a mesma aparência de imobilidade. E do ponto de vista que mais nos interessa neste estudo, o Egito parece não apresentar vestígios de experiências democráticas. Não é sòmente a existência oficial e tranqüila da escravidão que nos impressiona no caso; é mais a tranqüila e imutável absorção dos valôres individuais humanos pela monarquia faraônica, e pela nação. Não diríamos, de modo algum, que o Egito dos Faraós foi uma "experiência totalitária" no sentido moderno. A ingenuidade dada pela situação histórica, a inexperiência, no sentido próprio de ausência de experiências irreversíveis, dão à civilização egípcia um caráter de inevitável imaturidade que a distingue essencialmente dos modernos totalitarismos.

E como conciliar, na psicologia coletiva, a não-valorização do homem individual, com a supervalorização do monarca? Muito simplesmente: afastando o rei da comum condição humana. O Faraó é um Rei, não pela graça de Deus como mais tarde os reis da cristandade, mas por ter um caráter divino. Temos aí, levado até o extremo da transcendentalização, um exemplo de autoridade do tipo paternal-divino.

Mas nós gostaríamos de saber, mais de perto, ou mais *por dentro,* como é que o homem da rua, ou melhor, o homem do Nilo da côrte de Tutmés III acreditava que o Faraó era divino e transcendente. Cremos que há certa simplicidade dos historiadores em atribuir tal simplicidade aos egípcios; como cremos que o mesmo acontece com os etnólogos que atribuem aos primitivos singelas crenças que quebrariam o princípio de identidade. Aristóteles e Fernando Pessoa, num espaço de dois mil e quinhentos anos, disseram a mesma coisa sôbre a propensão do poeta ao fingimento. O poeta é um fingidor. Vive no país

* Adiante, na Parte III, estudaremos a distinção entre o sentido substantivo e o adjetivo de civilização; tomamos aqui o sentido substantivo de obra feita.

do faz-de-conta. Ora, todo povo é um rude e confuso poeta, que também freqüentemente põe suas crenças na pauta do faz-de-conta. Há uma diferença essencial entre a mitologia, que é a projeção cultural dos ideais simbolizados ou corporificados, e a crença real num Deus supremo governador do mundo e senhor das vidas. Não é com o mesmo tom que os gregos descreverão as orgias dos deuses, e se referirão ao misterioso e indecifrável destino. Não seria certamente no mesmo tom que Cícero falava de Júpiter, e mais tarde, na hora da morte, suplicava: "causa causarum miserere me", se é verdade que suplicou. E certìssimamente, se nos permitem tal superlativo, não era folclórico o tom com que o Cristo-Jesus dizia aos seus discípulos: "Quem me vê a mim vê meu Pai."

Nas cerâmicas, nos monumentos, nas colunas de Karnak, não podemos descobrir o *tom* que os egípcios punham em suas convicções, mas há em todo êsse documentário de pedra umas brechas por onde talvez se tenha o direito de extrapolar um pouco, de quase adivinhar a alma de nossos antigos semelhantes das margens do Nilo. É nos documentos de caráter escatológico que encontramos um lampejo de "democratização" pela sorte comum, apesar do aparato funerário que ainda procurava divinizar o cadáver do Faraó. De um modo geral a civilização egípcia está marcada pela crença da vida futura e da sobrevivência pessoal, de onde se tira a explicação plausível do cuidado minucioso, piedoso, com que eram inumados e instalados os defuntos nas suas moradas definitivas. Êsse complicado e dispendioso ritual funerário seria mais um elemento para prolongar a estratificação social até o limites do além. Mas o espetáculo da morte, o desmonte gradativo do corpo, o desmoronamento das formas, a corrosão das carnes será sempre um fator de nivelamento. De que vale a "coroa branca do Sul", a "coroa vermelha do Norte" e o *pochent* que as combina, numa cabeça que já não se mantém em cima dos ombros? Os historiadores assinalam a êsse respeito uma mudança gradativa nos documentos reveladores da idéia de um nivelamento.

André Aymard: *"Os textos das pirâmides,* no Antigo Império, gravados sôbre os muros dêsses túmulos a partir do fim da V dinastia e durante a VI; os *textos sarcófagos,* do Médio Império, a partir da XI dinastia, um pouco antes de 2.100 A.C., pintados sôbre as paredes dos túmulos; e os "livros dos mortos", em rolos de papiros (. . .) depositados perto das múmias no Nôvo Império — êsses três con-

juntos de textos mostram diferenças muito grandes no sentido daquele nivelamento." (*Histoire Générale des Civilizations*. Tome I, *l'Orient et la Grèce Antique*, P.U.F. pág. 76.)

Mais drástico nivelamento se encontra nos textos literários do Médio e Nôvo Império, que lembram a amargura do *Eclesiaste*, ou que podem ser interpretados na perspectiva do *carpe diem*. O "debate com seu espírito de um homem cansado na vida" reza assim:

"Ninguém volta de *Lá* para nos dizer como é o outro mundo, para nos dizer de que precisa, e para tranqüilizar nossos corações até o momento de irmos ao encontro. Vive pois alegre, segue o teu desejo enquanto vives. As queixas não salvam ninguém de seu túmulo. Vive alegre e descuidado. E considera que ninguém leva consigo seus bens...

Devemos convir, entretanto, que são bem fracos êsses lampejos de algum princípio humanístico, ou de maioridade política, numa civilização que durou três mil e quinhentos anos. Mas, aqui cabem alguma reflexões que procuramos apoiar nas que elaborou Toynbee.

A história da humanidade não transcorre contìnuamente no espaço e no tempo. Ao contrário, quase se pode dizer que se alguma lei existe para o seu andamento, é a das alternâncias de movimento e de pausa.

ARNOLD V. TOYNBEE: "Êsse ritmo alternativo: estático-dinâmico, movimento-pausa-movimento, tem sido considerado por muitos observadores como fundamental na natureza do universo. Os sábios da sociedade pré-chinesa exprimiam essas alternativas pelos têrmos *Yin* e *Yang*: Yin o estático, Yang o dinâmico. Êsses sábios representavam Yin sob a aparência de nuvens sombrias obscurecendo o Sol, e Yang pela imagem do próprio Sol dardejando seus raios num céu puro. Na fórmula chinesa Yin é sempre mencionado em primeiro lugar. Voltando à nossa comparação [a de uma escalada de montanha com paradas de quando em quando, como símbolo da história] diremos que o homem, tendo atingido a cornija da humanidade primitiva há tre-

zentos mil anos, repousou na maior parte dêsse período, talvez 98%, antes de entrar na fase ativa — Yang — de Civilização." (*L'Histoire. Un Essai d'interprétation*, Gallimard, 1951, pág. 64.)

Toynbee aplica êsses símbolos na distinção entre "sociedade" e "civilização". A primeira representa uma situação estática em que os dados sociológicos transcorrem no tempo sem fazer história, e sem ganhar a dimensão, que no seu vocabulário tem a "civilização". Nessa perspectiva, a civilização egípcia, para Toynbee, apesar do fechamento e da quase imobilidade dos costumes durante séculos, é Yang e não Yin. Se a tendência democrática, por seus vários processos, é uma decorrência da natureza humana, é de crer que alguma fermentação, algum trabalho de parto, já existisse na fechada e autocrática estrutura da civilização egípcia. Dois dêsses processos ou fatôres merecem especial consideração: as *leis* e a *cultura*. Examinemos cada um dêsses fatôres.

"Os antigos diziam que as leis vieram dos deuses." E os modernos — de onde pensam que vieram?

4. A aparição da lei codificada, e por assim dizer escrita no firmamento cultural das civilizações, significa uma tomada de consciência muito importante na elaboração histórica da cidade pòlìticamente organizada. A lei promulgada, explícita, traz ao mesmo tempo a imanência do direito, que é uma valorização de que todos participam, e a transcendência da norma que ultrapassa a vontade e o arbítrio dos reis, e assim, de sua altura, traz um impulso de libertação. A lei enquadra e libera, dignifica e protege.

Como muito bem observa Fustel de Coulanges (*La Cité Antique*, Hachette, Paris, 1900, pág. 218 e seg.) "a lei começou nos povos antigos por fazer parte da religião". Daí a velha definição que os jurisconsultos conservaram até Justiniano: *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanaram notitia.*

FUSTEL DE COULANGES: "Os antigos diziam que suas leis tinham vindo dos deuses. Os cretenses atribuíam as suas, não a Minos, mas a Júpiter; os lacedemônios criam que seu legislador era Apolo e não Licurgo. Os romanos diziam que Numa tinha escrito o que lhe ditara uma das

mais poderosas divindades da Itália antiga, a deusa Egéria. Os etruscos tinham recebido suas leis do deus Tagés (...) o verdadeiro legislador dos antigos não foi o homem, foi antes a crença religiosa que o homem tinha em si." (*Op. cit.* pág. 221.)

Por isso dizia Platão que obedecer às leis é obedecer aos deuses. E o autor que acabamos de citar toma como exemplo a morte de Sócrates. Há entretanto aqui uma *nuance* ou até diríamos um tom complementar, na tragédia que levou Sócrates a beber o cálice de cicuta. Na interpretação de Toynbee (*Helenismo,* Zahar, Rio, 1963, pág. 54), o sacrifício de Sócrates, como o de Antígona, antes traduzia um gesto de independência, de alma livre, em relação à pressão da *polis,* do que ato de submissão. Êsses entretons não molestam o essencial daquela idéia que transparece nas origens das leis: elas vêm do alto. Melhor reflexão mostrará ulteriormente, na Grécia de Aristóteles por exemplo, ou no século de Santo Tomás, que os homens extraíram as leis e os códigos das experiências feitas por assim dizer ao rés-do-chão; mas feitas nos "sinais e enigmas", que refletem a luz do alto. A ingenuidade instintiva dos antigos — de todos os povos antigos sem exceção conhecida! — está na mesma linha da filosofia do direito que vê na lei natural a lei divina refletida nas coisas e decifrada pela experiência. Os pedantes, principalmente aquêles que se deixaram deformar pelo cientificismo positivista, vêem na origem religiosa das leis o penumbrismo da ignorância e o exotismo da superstição, ou a malícia de uma casta sacerdotal.

Sem falar num povo especial que tinha consciência viva de sua vocação, e da procedência divina dos mandamentos, todos os outros povos sentiam obscuramente a transcendência da origem das leis e traduziam êsse sentimento na linguagem de que dispunham.

Mas onde está o teor democrático de tal fator? Nas duas pontas: na transcendência da lei e na imanência do direito. Se a lei vem do alto, é igual para todos como o Sol que nasce para ricos e pobres, para bons e maus. As coisas mais altas são mais *comuns* do que as coisas mais niveladas pelos nossos desejos. O Sol é o magnífico e dourado bem comum de todos os sêres vivos da terra, desde o líquen até o homem. Deus é o Bem comum supremo de todos os sêres. O hábito de hastear bandeiras, de acender fogueiras no alto dos montes, de construir tôrres, é inspirado pela mesma idéia que levou todos os povos

a atribuírem aos deuses os códigos que êles mesmos talharam na pedra ou gravaram no bronze. E é êsse valor de unificação, de congraçamento, de nivelamento com critérios de justiça que dá às leis a fôrça igualizadora. No mais autocrático dos regimes, e até no mais cruelmente despótico, se brilhar uma forma de respeito à lei, se o povo se alegrar quando doze tábuas são escritas, pode-se asseverar que o fermento democrático produziu nesse povo um progresso.

O outro lado não é menos convincente. Um povo iluminado e aquecido por leis que vêm do alto, recolhe em cada pessoa um calor próprio, uma capacidade nova, uma valorização especial: a consciência de ser sujeito de direito. E por aí se vê que de ambos os modos se processa um movimento ascensional cujo proveito, maior ou menor, dependerá infinitamente das matizadas circunstâncias.

Voltando ao Egito, depois dessa digressão sôbre a função igualizadora da lei, temos de reconhecer que não existiu, ou até hoje não foi encontrada nos quatro milênios de civilização egípcia, uma clara e explícita codificação da lei, como a que se vê no Pentateuco Mosaico ou no código de Hamurabi. Mas não faltam documentos que provam a consciência de critérios mais altos do que a pura submissão ao rei divinizado. O sábio Ipour, deplorando a anarquia do Antigo e Médio Império não hesita em declarar ao rei: — Eis aí a confusão que espalhaste com barulho e agitação por todo o país. Vê como se levantam com ódio uns contra os outros...

Desde o III milênio, e com especial rigor na XII dinastia do Médio Império, surgem da consciência religiosa máximas corretivas, normas gerais que já traduzem a convicção de que existem instâncias mais altas do que o capricho de um Faraó. Por onde se vê, mais uma vez, que a "divinização" do Faraó é bastante relativa, e que não tem o mesmo sentido dado a Osíris. Admite-se até que as sentenças dos reis se devam enquadrar dentro de uma estrutura de divinos conceitos: *Hou* (fôrça criadora); *Sia* (compreensão); e Maât (Justiça e Verdade).

> "Os conceitos divinizados, sobretudo o de Maât, se impõem ao próprio rei como uma fôrça superior ao seu capricho. Numerosos textos, explícitos e preciosos, nos transmitem os ensinamentos de um rei a seu filho, ou instruções ao vizir, tendendo todos para o mesmo sentido geral que uma daquelas fórmulas exprime: o

que o deus ama é que a justiça se faça, o que o deus detesta é que um lado seja favorecido: eis a doutrina." (*Histoire Générale des Civilizations*, PUF, Tome I, pág. 29.)

Todos admitem pacìficamente que a civilização egípcia foi fechada e lenta. A própria geografia, que desempenha papel tão importante na história dêsse povo, explicará o isolamento e a lentidão do progresso observado. Da concepção que Toynbee tem de "civilização" e da aplicação que dá ao caso egípcio, deduz-se que, para êsse historiador, o *Yang* de civilização egípcia estêve sempre a fermentar debaixo da aparente imobilidade. Seus frutos se vêem nas civilizações que certamente receberam influências do Egito, e visìvelmente as puseram em mais vivo movimento. Vemos na Mesopotâmia, depois no povo Hebreu, e depois na ilha de Creta, e daí na Grécia e na Itália, as diversas irradiações da cultura egípcia.

E na Mesopotâmia, civilização de convergências culturais, muito aberta e muito pressionada, vemos surgir por volta do século XIX A.C. um fenômeno nôvo no mundo: o código do rei Hamurabi. A idéia de codificação, de necessidade de lei escrita, emerge na consciência de um povo, e surge na história como o marco inicial de um acordar da consciência jurídica.

Está hoje no museu do Louvre o bloco de pedra que mede 2,25 metros de altura, 1,90 metros de circunferência, no qual está gravado em caracteres cuneiformes o famoso código de Hamurabi, rei da Babilônia. No tôpo da estela, em baixo-relêvo, vê-se a figura do rei, de pé, em atitude de quem faz algum juramento, e a figura do deus Schamash, sentado e entregando ao rei o rôlo da lei. Êsse baixo-relêvo vem confirmar a idéia atrás citada: em todos os povos antigos observa-se a convicção de que as leis vêm do alto e os deuses são os verdadeiros legisladores.

Abaixo das figuras estão as 46 colunas e as 3.600 linhas do texto. Começa por sentenças que lembra a doutrina de "ôlho por ôlho e dente por dente" e termina por minuciosos e particularizados preceitos. Como todos os antigos legisladores, e pela índole da cultura oriental ou pela falta de capacidade para o espírito das leis e para a universalidade dos preceitos, Hamurabi desce a particularizações curiosas, como as que se lêem nos artigos 224 e 225:

> "Se o médico dos bois e dos burros trata um boi ou um burro de uma grave ferida, e o animal se restabelece, o proprietário deverá dar ao médico, em pagamento, um sexto de *siclo*. Se êle trata um boi ou um burro de ferida grave e o mata, deverá o médico pagar ao proprietário um quarto do preço do animal."

Nos artigos 234 e seguintes lê-se uma espécie de norma de seguros marítimos:

> "Se alguém freta um bateleiro e o barco, e o carrega de trigo, lã, azeite, tâmaras e qualquer outra coisa que forma sua carga, e se o bateleiro é negligente e deixa afundar-se o barco, perdendo o carregamento, deverá indenizar o barco que fêz ir a pique e tôda a perda que causou."

Nos artigos 257 e seguintes vê-se uma espécie de legislação de trabalho que revela o caráter paternalista do código, e a invejável estabilidade dos valôres:

> "Se alguém aluga um lavrador de campo, deverá dar-lhe anualmente oito *gur* de trigo. O mesmo preço [que parece ser um "salário mínimo"] será pago ao pastor para apascentar ovelhas e bois."

Onde está o caráter democrático dêsse venerável código? Em vão procurará o leitor nas diversas partes da legislação uma "intenção democrática" do legislador, como hoje a entenderíamos. Ao contrário, encontrará uma aceitação da idéia de escravatura que em nossa consciência parece odiosa: "Art. 198 — Se alguém arranca o ôlho de um liberto, deverá pagar uma *mina*. Art. 199 — Se arranca um ôlho de escravo alheio, ou quebra um osso, deverá pagar a metade de seu preço."

Há entretanto, no código, uma evidente intenção de justiça, atravessada pelos fatôres negativos dos costumes; e anterior a qualquer idéia particularizada, há a intenção de legislar, de gravar no firmamento de uma cultura uma regra de vida, e é aí, nesse valor universal e apesar de todos os fatôres culturais negativos, que reside a tendência que Alexis de Tocqueville considerava o fato mais antigo e mais persistente da história.

Nessa ordem de idéias poderíamos dizer que os códigos e legislações marcam, através dos séculos, o itinerário da procura de uma política mais humana pela vivência dos direitos, e mais divina pela altura de sua justiça. As etapas principais dêsse itinerário são:

O Código de Hamurabi
A Legislação Mosaica
A Lei de Manu
A Lei das XII Tábuas
A Magna Carta
A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão
A Declaração Universal dos Direitos do Homem

Encontraremos adiante êsses marcos do caminho que o homem vem fazendo para realizar gradativamente a perfeição do que êle é. Mas a legislação Mosaica, por seu especial caráter, merece um tópico à parte.

A lei mosaica.

5. De certo modo pode-se dizer que veio também do Egito, de modo especialmente misterioso, a legislação mosaica. Como todos sabemos (Êx. II), Moisés, como o próprio Egito no dizer de Heródoto, foi "um dom de Nilo". Dizem até alguns eruditos que o nome dado ao menino hebreu, que a filha do Faraó salvou das águas, quer dizer "filho do Nilo". Seja como fôr, é no espetacular êxodo dos israelitas que se vê o fluxo, a transfusão da cultura egípcia nesta outra do povo de Deus, espiritualmente mais alta; e é nesse mesmo episódio que aparecem, no Monte Sinai, gravados em pedra, os Mandamentos de Deus.

Sabemos pela Fé que as origens da lei mosaica, e a própria história do povo eleito, ultrapassam os limites do humano, e transcendem os processos naturais observados em outras culturas. Enquanto os outros povos tiravam suas leis das experiências humanas, da espêssa matéria dos costumes, adivinhando instintivamente a luz divina nelas refletida, e por isso atribuindo às leis uma origem divina, o povo hebreu teve notícia mais clara de sua vocação, e do caráter divino da lei revelada no Sinai. Para nós outros, herdeiros da tradição judaico-cristã, a legislação mosaica tem origem e alcance sobrenatural, além de sua significação cultural. Mas podemos dizer, abstração feita da

Fé, que a Legislação Mosaica, como obra humana, tem grandeza para prenunciar uma prodigiosa influência na história.

Como sabemos, o Pentateuco compõe-se de cinco livros: Gênese, Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômio. No primeiro livro está a descrição da criação e a história do povo de Deus. No segundo aparecem as primeiras legislações, o decálogo que compendia tôda a lei, e a aliança entre Javé e Israel tôda condicionada pela observância da lei, sobretudo no que diz respeito à adoração do verdadeiro Deus.

> "Eu sou Javé, teu Deus, que te libertou do país do Egito, da casa de servidão. Tu não terás outros deuses diante da minha face. Tu não farás estátuas talhadas, nem figura alguma do que está no céu, ou do que está na terra, ou do que está nas águas, abaixo da terra. Tu não te prostrarás para adorá-las e servi-las, porque eu, Javé, teu Deus, sou um Deus ciumento, que pune nos filhos a iniqüidade dos pais, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, fazendo misericórdia até mil gerações dos que me amam e guardam meus mandamentos." (Êx. XX, 3-6.)

E mais adiante, quando prescreve o legislador a indenização devida pelo dono da cisterna quando a deixa descoberta e nela cai um boi ou um burro (Êx. XXI, 33), o importante a assinalar é o nexo de subordinação que prende todos os artigos da lei àqueles que dizem respeito diretamente ao amor de adoração, que a um só Deus é devido.

Ainda que se queira ler o Livro Sagrado, como se não fôsse sagrado, como se não houvesse nêle as impressões digitais de Javé, e fôsse apenas obra de um sábio legislador feita para orientação do bem comum temporal dos homens, mesmo assim é forçoso notar a dependência que prende tôda a legislação mosaica aos decretos de Deus — se não do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, do Deus de Jesus Cristo, do Deus autor da graça de nossa vocação sobrenatural, ao menos do Deus autor da natureza. Diríamos que até com tão grave redução de suas verdadeiras dimensões, a Lei Mosaica, como fenômeno cultural surgido no caminho dos povos, ainda conserva a grandeza e a majestade de uma conquista inigualável.

É no Deuteronômio que se completa e se arremata a Legislação Mosaica. Depois de uma parte histórica, temos o Dis-

curso de Moisés, onde Moisés exorta seu povo à observância da lei, relembra essa procedência, repete o decálogo e frisa que o amor de Deus é condição da felicidade de Israel. Na segunda parte do Deuteronômio está o arremate de Legislação em três livros, o primeiro no plano do Direito Religioso, o segundo no do Direito Público, e o terceiro no do Direito Privado.

Se o fundamento de tôda a lei é o amor de Deus, o eixo em tôrno do qual giram todos os preceitos há de ser a justiça, que é a forma ativa, intercessora, equânime, do mesmo amor:

> "Não atentareis para pessoa alguma em juízo, ouvireis assim o pequeno como o grande: não temereis a face de ninguém, porque o juízo é de Deus..." (Deut. I, 17.)

E daí se depreende a fôrça e a eficácia da Legislação bem fundamentada, e bem distribuída, como fator de elevação social e de valorização humana. Mas é na consumação da Lei, e no cristianismo, que vamos encontrar, mais tarde, o decisivo fator de valorização humana, e portanto de ascensão política.

A arte, fator de ascensão e, portanto, de democratização.

6. Se lembrarmos ao leitor, que chamamos democratizantes os fatôres de consciente valorização do homem, não causará estranheza êste tópico em que abordaremos o papel desempenhado pela cultura, e especialmente pela Arte, nessa gradativa elevação do homem. E aqui, nesta ordem de idéias, temos de encarar as antigas civilizações com olhar um pouco menos sobranceiro do que aquêle com que, há pouco, sorríamos dos antigos da lei mesopotâmica. Agora, em matéria de escultura, pintura e arquitetura, nós outros habitantes do glorioso e tormentoso século XX devemos adotar uma atitude modesta diante da obra dos egípcios da côrte de Ramsés II, ou até de outras mais antigas. Temos, por exemplo, diante dos olhos a estampa que reproduz um afrêsco do túmulo de Neferrempete, com quatro damas participantes de um banquete funerário. A pintura tem cêrca de três mil e quatrocentos anos e graças ao material empregado conserva a pureza original das côres, até onde se pode julgar pela admirável harmonia cromática que ainda se observa nessa obra de um misterioso bom gôsto.

Voltando algumas páginas do álbum, e atravessando o mar Vermelho e o deserto da Arábia, temos diante de nós o touro alado que guardava a entrada do Palácio de Khorsabad, na Assíria de dois mil e setecentos anos atrás; ou então nos detemos diante dos baixos-relevos que representam o leão ferido; ou então, agora na Pérsia, contemplamos as duas esfinges aladas, também em baixo-relêvo em tijolos esmaltados; ou então admiramos a cerâmica grega do V ou VI século A.C. onde se vêem os corredores olímpicos desenhados com uma graça inexcedível.

Em qualquer dessas experiências nossas idéias habituais sôbre o progresso se desarticulam. Onde está a superioridade de um artista de hoje sôbre o de ontem, sendo êsse ontem o século XIX antes da era cristã? Qual de nós assinaria aquela pintura das Quatro Damas egípcias, e até de bom grado não a trocaria por alguma outra obra nossa?

Um escritor americano, levado pelo entusiasmo arcaizante dos arqueólogos, chegou a dizer que o Código de Hamurabi estava na altura das mais modernas legislações. Há nisso um evidente exagêro. Mas cremos que não há nenhum exagêro no que dissemos daquelas obras egípcias, assírias e gregas. E até entre as gregas, escolhemos o gênero que os próprios gregos consideravam subalterno. Em outras palavras, o que admirávamos no código de Hamurabi ou nas leis de Manu era o valor incoativo, a promessa germinal, o surgimento do brôto que anuncia os frutos futuros. No caso das obras de arte, a claridade que admiramos é a própria, atual, e independe de qualquer idéia de evolução. Diremos que naqueles poucos objetos, trabalhados dois ou três mil anos atrás, víamos a perenidade da Arte.

Mas não é esta, no momento, a questão que mais nos interessa, a não ser na medida em que influi no objeto dêste capítulo, e que poderíamos formular como função politizadora ou democratizadora da Arte, e da Cultura em geral. Antes de prosseguirmos devemos dizer bem claramente que não nos filiamos às correntes de pensamento que pretendem fazer "arte engajada" ou vincular a atividade artística a uma pragmática social. Essa concepção tira da Arte seu valor próprio, e do objeto de arte seu caráter de fim. Nenhum artista verdadeiro admitirá essa subordinação da arte a uma *praxis* social: em si mesmo, o objeto feito e contemplado pelo artista é o têrmo da atividade artística que assim transcende a qualquer instituição política. Feito êsse reparo, não teremos nenhuma relutância em admitir que a Arte, na superabundância de seu processo, tenha

uma irradiação educadora, politizadora, e democratizadora, no sentido por nós adotado, por ser valorizadora do homem.

Nas civilizações mais avançadas essa função da cultura é consciente, como se vê na excelente reflexão que um fino helenista tece em tôrno do discurso atribuído por Tucídides à Péricles — ou, mais exatamente, em tôrno de duas frases dêsse discurso.

"Consideremos duas frases que Péricles usou em seu discurso. Êle compara a *polis* ateniense à *polis* espartana, e mostra que os espartanos só com má vontade admitem visitantes estrangeiros. "Nós, ao contrário — diz Péricles — tornamos nossa *polis* comum para todos." Ora, nesta frase, *polis* não designa uma unidade política. Não se trata evidentemente de naturalizar os estrangeiros, coisa que os gregos raramente faziam, simplesmente por causa do significado de íntima união dado à *polis*. Péricles quer dizer: "Nós abrimos-lhes tôda a nossa vida cultural", como se vê pelas palavras que vêm logo depois daquela frase, aliás difíceis de traduzir: "nem lhe recusamos instrução ou espetáculos" — palavras que não têm sentido enquanto não entendermos que o drama, trágico ou cômico, os livros corais, os recitais públicos de Homero, os jogos, tudo isto era coisa necessária, parte normal da vida política." (H.D.F. Kitto, *The Greeks,* Pelican, 1951, pág. 74.)

Nessa interessante passagem o autor assinala a interpenetração dos dois conceitos designados pela mesma palavra *polis,* o político e o cultural, acentuando a maior universalidade dêste último na concepção que os gregos tinham. E se é verdadeiro o discurso de Péricles, vê-se que já no século V A.C. os gregos tinham em alta conta a função politizadora da Cultura. E o que lá era consciente e vazado em discurso e em fórmulas filosóficas, era vivido pelas mais antigas civilizações. Pode-se dizer que onde reluziam as obras de arte, fermentava o *Yang* civilizador. Não é difícil ver o mecanismo psicossocial pôsto em movimento pela energia nuclear da Arte. Se pensarmos que um dos sentidos principais da história é a explicitação das virtualidades contidas na essência humana, como já encarecemos em outro lugar,* fàcilmente deduziremos o papel de relêvo que a Arte teve, na aurora das civilizações, com a fôrça que se desprende do fulgor tão evidente das obras produzidas em tôdas as épocas. Antes de se orgulharem do engenho com que os homens se atiram no espaço, os antigos puderam vislumbrar nas obras de arte o alto

* *Os Desconcertos do Mundo,* AGIR

teor de sua específica natureza. A obra de arte é um espelho mágico no qual o homem vê a riqueza oculta de si mesmo. Vê-se maravilhoso como Sófocles viu-se no segundo ato de Antigone: "Maravilhoso há muitas, mas nenhuma tão estranha e terrível como o Filho do Homem."

Antes de ser a exposição do Juízo Final, como anunciamos em *Os Desconcertos do Mundo,* a cultura é uma exposição colocada no firmamento cultural de um povo. Os egípcios que viam as Quatro Damas, ou os demais monumentos, como o Templo de Amenofis III em Luksor, diriam com seus botões conscientes ou profundos: "Eis aí o de que somos capazes!" Nessa jaculatória de admiração a primeira homenagem dirigia-se sem dúvida a um povo, a uma cidade, a um reino, como continuamos ainda hoje a fazer quando nosso país se destaca dos outros, ainda que seja pela eleição da Miss ou pela Copa do Mundo. Mas na continuação dos dias aquela admiração atravessa os ossos, as junções, as fibras, e dirige-se finalmente ao arquétipo ou à essência que em sua riqueza específica é capaz de tão altos feitos e de tão belas obras. "Eis o de que *somos* capazes". Cada alma humana, admirada de um feito humano, admira o outro e admira-se a si mesma no bom narcisismo positivo de que falamos atrás.

Dêsse modo se entende bem o papel da cultura na ascensão política dos povos. A dignificação colhida aqui, aplica-se acolá, e só há ascensão política, progresso nas regras de convivência, na medida em que os homens põem no equacionamento político tôdas as dimensões da dignidade humana. A arte provoca admiração, exalta, dignifica: logo, politiza. Mas para que êsse processo funcione normalmente é preciso que a arte funcione normalmente e só por superabundância de sua riqueza ilumine a cidade dos homens. Forçada a servir, engajada como dizem, a arte se avilta, e só politiza no sentido perverso do têrmo.

Se estamos acertados em ver na Arte um fermento democrático, podemos então, sem exagêro, dizer que a presença dêsse fermento é antiga como o mundo do homem. Os poucos milênios da história se alargam e se perdem nos horizontes cada vez mais remotos da pré-história. Hoje todos sabem que a pista do homem, na pré-história, é identificada pela presença de utensílios, e pelas figuras que nossos avós deixaram desenhadas nas paredes das cavernas. E era essa idéia que dava a Chesterton um enorme *handicap* de humorismo sôbre seu adversário e amigo H. G. Wells, que andava a ver, nas páginas ingênuas

de sua História da Civilização, os instintos terríveis dos homens das cavernas. Com sua borbulhante fantasia, Chesterton divertiu-se (*The Everlasting Man*) em reduzir a pó a idéia corrente que via nos homens das cavernas uma fera semi-humana. "Ora, a única coisa que sabemos dêste homem das cavernas, com absoluta segurança, é que fazia figuras nas paredes..."

Quando hoje vemos, nas páginas de algum álbum, as figuras deixadas nas grutas de Lascaux, a cena de caça de Cueva de la Vieja, por exemplo; se temos olhos para ver, por baixo das gangas e das oxidações, as coisas perenes, não é o passado morto que vemos, não é a coisa ida e vivida, e muito menos o atraso, o semi-homem e a selvajaria; o que vemos agora com a ajuda das idéias de tantos homens — Chesterton, Toynbee, Péricles — é a figura do homem-de-sempre, subindo a encosta dos tempos, animado pela energia de um chamado divino ou solar, a nos gesticular de longe, usando para tal telegrafia os semáforos da arte, e a nos dizer que estão subindo para mostrar aquilo de que é capaz uma alma racional.

As religiões e a Religião.

7. O que dissemos da arte, por mais forte razão se aplica à religião. Tôdas as religiões naturais traduzem a mesma aspiração do homem, e a mesma crença em "instâncias mais altas", como dizia Ortega y Gasset. O homem projeta no firmamento cultural as figuras dos deuses feitos à sua imagem e semelhança — mas não feitos *de toutes pièces;* de certo modo sua mitologia é uma resposta aos gemidos inenarráveis que ouve no fundo da alma. Por isso, mesmo nas religiões naturais se encontrará o tropismo celeste, a fôrça civilizadora, o dinamismo da história, ao contrário do que dizem os modernos materialistas que só vêem nelas o mito e o entorpecente.

E por mais forte razão ainda, tôda esta consideração se aplica à religião que o próprio Deus revelou e instituiu com instrumentos humanos. A graça santificante é o supremo fator de valorização do homem, e embora tenha por mira outro objeto, é também, na superabundância de sua fôrça, a principal fonte de energias históricas e civilizacionais.

CAPÍTULO II

GRÉCIA

O elogio dos atenienses em Eurípedes e Tucídides.

1. No capítulo anterior andamos pesquisando, nos mais autocráticos regimes da antiguidade, a presença dos fatôres de ascensão política. Agora, é numa lenda que se perde nos horizontes da história, e que remonta ao VIII ou IX século A.C., que vamos encontrar na Grécia, já desabrochada, já integrada numa unidade política, uma "cidade democrática". A lenda, muito difundida na Grécia do V século A.C., foi dramatizada por Eurípedes na peça *Os Suplicantes,* que já mereceu reparos críticos de vários helenistas, por ser o que hoje chamaríamos um teatro engajado, ou uma peça de propaganda. O autor do *argumento* com que se costumava encabeçar a peça, provàvelmente Aristófanes de Bizâncio, dizia apenas isto: Êste drama é um elogio dos atenienses." Resta-nos agora saber em que têrmos Eurípedes, continuando a lenda, formulava êsse elogio, pois bem sabemos que os homens são capazes de elogiar a antropofagia, a injustiça, o massacre dos inocentes e a curra das môças imprudentes.

No caso presente, o elogio dos atenienses é nada mais nada menos do que um manifesto democrático[1] escrito no século V e atribuído a personagens do século IX A.C. Vale a pena transcrever a conversa entre o arauto de Tebas e Teseu, chamado rei de Atenas. Em linguagem moderna preferíamos dizer que Teseu, filho de Aethra, era o "Presidente da República de Atenas". Eis o texto:

---

[1] Lembramos aqui o sentido largo atribuído ao têrmo, como se vê no Cap. I, 1 e 2, desta mesma Parte II.

EURÍPEDES: "*O Arauto* — Onde está o tirano deste país? A quem devo entregar a mensagem de Creon?

....

Teseu — Perguntando pelo Tirano, começaste mal teu discurso, estrangeiro; porque esta Cidade não é governada por um só homem. É uma cidade livre, onde o povo reina. Cada um recebe o poder por um ano, e não há aqui nenhum privilégio de fortuna, possuindo direitos iguais o pobre e o rico.

O Arauto — Dás-me um partido, como no jôgo dos dados, pois venho de uma cidade governada por um só homem, e não pela multidão. (...) Aliás, como poderá o povo, incapaz como é de raciocínio retos, conduzir a Cidade no caminho reto? O tempo, e não o improviso, ensina a melhor solução. Um pobre camponês, ainda que de todo não lhe faltem as luzes, não pode desviar sua atenção de seus trabalhos para os negócios públicos. Sim, é um grande mal, para um pobre povo, elevar aos altos cargos, por causa de sua eloqüência, um homem perverso que nada era poucos dias atrás.

Teseu — Tens espírito, arauto, e manejas bem a palavra quando a ocasião se oferece. Mas agora escuta, já que te engajaste nesta luta. Fôste tu que provocaste êste duelo de eloqüências: não há nada mais funesto, para uma cidade, de que um tirano. Para começar, não há leis comuns a todos onde um só governe; a lei é sua propriedade exclusiva, e a igualdade deixa de existir. Com leis escritas, o fraco e o rico têm direitos iguais. Os mais humildes poderão responder ao homem favorecido pela fortuna, quando o insulta. A vitória será do pequeno sôbre o grande, quando o direito está com êle. A liberdade se vê (na fórmula usada pelos arautos para convidar os cidadãos a tomarem as palavras nas assembléias populares) aqui: — "Quem deseja trazer alguma proposição bem ponderada para o bem da Cidade?" E então quem quer falar se evidencia, e quem não quer se cala. Onde acharás melhor igualdade entre os cidadãos? Além disso, num país em que o povo reina, todos se agradam de ver os bons serviços dos jovens que se destacam. Um déspota é hostil à as-

censão dos moços que ameaçam sua tirania, e por isso persegue e manda matar os que são capazes de pensar. Como poderá assim prosperar uma cidade?" (*Os Suplicantes*, da trad. de H. Gregoire.)

E agora leiamos outro texto, já do V século. Narra Tucídides que os atenienses naquele inverno organizaram, como de costume, uma festa pública em homenagem aos mortos da guerra, e escolheram, para orador oficial da cidade, Péricles, filho de Xantipo. Eis a passagem do discurso que mais nos interessa aqui:

TUCÍDIDES: "Nossa constituição não copia as leis dos estados vizinhos; somos um modêlo proposto aos outros, mais do que imitadores. O funcionamento dessa constituição favorece "os muitos" em vez de favorecer "os poucos", e por isso se chama Democracia. Se considerarmos as leis, veremos que elas garantem justiça igual para todos apesar das diferenças privadas de cada um; as considerações de classe não interferem no mérito, quando se aquilata a competência para os cargos públicos; e se um homem é julgado apto para servir a cidade, a pobreza e a obscuridade de sua condição não serão obstáculos. A liberdade que gozamos com nosso govêrno se estende à nossa vida cotidiana. E longe de exercermos uma vigilância invejosa, não nos zangamos se nosso vizinho faz o que lhe apraz, e até consideramos com benevolência algum olhar injurioso, que não deixa de ser ofensivo ainda que não seja objeto de alguma penalidade positiva. Mas tôdas essas facilidades de nossas relações não significam que somos cidadãos sem leis. Ao contrário (...) aprendemos a obedecer os magistrados e as leis (...). Em resumo, eu vos direi que, como cidade (polis) nós somos a escola da Helade." (*A Guerra do Peloponeso*, Liv. II, 37.)

Comparando êsses dois textos que se referem a acontecimentos separados por quatro séculos, teremos uma primeira e aproximada idéia do que foi a grande experiência democrática dos gregos. Como tôda essa experiência girou em tôrno da concepção da "Cidade-Estado" ou *Polis*, vale a pena determo-nos um pouco nesse ponto.

A "Polis".

2. Quando nós hoje empregamos o têrmo "cidade" queremos geralmente designar um local de maior densidade de população e de maior volume de construções, dotado dos serviços públicos que caracterizam essa condensação de gente e de prédios. Pensamos mais no lado geográfico, urbanístico, do que no aspecto de unidade política e cultural. A concepção da *polis* grega soa de outro modo, produz outras conotações, carrega-se de outras tendências. Diríamos numa primeira aproximação que a *polis* é para o grego uma unidade política. Teseu e Péricles não elogiavam Atenas como os paulistas elogiam a sua capital, ou como os infortunados habitantes de Brasília se queixam da sua. O helenista, citado no capítulo anterior, diz que era opinião geral na Grécia daqueles séculos ter-se originado a *polis* no desejo de justiça. E Aristóteles dirá que só as feras e os deuses podem viver isolados. O homem precisa viver entre os homens para se realizar. "O homem é um animal político", disse também o Filósofo, e páginas atrás estivemos a tirar dessa proposição diversas conseqüências, mas naquele ponto de nosso estudo, pela maneira abstrata que lá convinha usar, escaparam-nos as implicações que de certo modo vinculam o lema à sua realização histórica. Diríamos agora, com base no contexto, e na interpretação de diversos autores, que, por "animal político" se entende "que vive na *polis*, para viver bem". Toynbee diz:

> A. Toynbee: "Depois de permitir aos helenos que resolvesse os dois problemas sucessivos, da anarquia e da contenção, as Cidades-Estados tornaram-lhes possível não só "viver a vida" como "vivê-la mais intensamente". A frase citada no capítulo anterior, extraída de *Política* de Aristóteles, segundo a qual a "Cidade-Estado surgiu para tornar possível a vida", prossegue acrescentando que "a razão de ser da instituição é fazer com que a vida valha a pena ser vivida". (*Helenismo,* Zahar, 1958, pág. 55.)

Aliás, o título do capítulo de onde extraímos o texto acima citado dá-nos mais uma nota elucidativa do rico conceito designado pelo têrmo *polis.* É êste o título: *Emancipação pelas Cidades-Estados.* Já na passagem tirada de Eurípedes nós vemos que o herói lendário, respondendo ao Arauto de Creon, põe a ênfase de seu garbo na idéia de liberdade. Atenas é uma *ci-*

dade livre, mas já aqui precisamos cuidar que o leitor de hoje não tome o têrmo no sentido que hoje chamaríamos de "soberania externa", isto é, de independência em relação às outras nações. Essa idéia está contida naquela declaração, mas o conteúdo principal, que fàcilmente se depreende do contexto, é o da liberdade interna, ou melhor, da liberdade dos atenienses. Atenas é uma cidade de homens livres. Será preciso dizer e provar que a liberdade se diz primeiro e pròpriamente dos homens, e só depois e por atribuição se diz dos Estados? Os gregos de 2.500 anos atrás viviam esta nocão; o homem moderno, influenciado pelo totalitarismo, perde-a às vêzes e passa a ver na independência política de algumas nações africanas uma conquista mais alta do que seria a libertação das pessoas amordaçadas pelos totalitarismos. . .

Dissemos que Atenas era uma Cidade de homens livres, mas devemos agora lembrar que havia escravos que não participavam da plenitude de vida e de direitos assegurada pela *polis*. Temos aí um exemplo curioso e muito freqüente de defasagem histórica, produzida pela marcha diferente das instituições. Os diversos aparelhos e bens da civilização não marcham com velocidades iguais, e por isso, sobrevindo alguma tempestade de acontecimentos, observam-se desencontros, avanços aqui, recuos acolá. No caso da grande experiência democrática realizada pelos gregos, observa-se que a instituição da escravatura permanece, limitando, restringindo assim o âmbito da experiência.

No mesmo capítulo atrás mencionado, Toynbee refere-se à função libertadora da *polis* em relação à família. A família, como sabemos, é uma instituição de direito natural, anterior à sociedade civil, ao Estado, e de imprescindível valor para a vida humana. Mas êsse elevado valor da família, que o mundo deverá tornar cada vez mais alto e mais livre, toma acidentalmente na história um sinal algébrico negativo, como ainda hoje se observa em tantos casos, quando pretende fechar em seus limites os horizontes do homem.

Os historiadores unânimemente assinalam a família e os grupos de família como primeiras realizações da natural sociabilidade humana; e assinalam também, embora com menor unanimidade, os conflitos das transições. Na antiga Grécia, antes de surgirem as Cidades, as famílias se dilatavam formando a *gens*, ou se agrupavam formando as *fratrias*. Essas organizações de fundo familiar existiram durante muito tempo, já superpostas às experiências cívicas de dimensões democráticas, e se repetiram em Roma. A êsses grupos, que vão fornecer as aristocracias

e os patriciados, chamaríamos hoje "as grandes famílias". Nos tempos das guerras púnicas, em Roma, por exemplo, tinham certo destaque três personagens chamados Claudius Pulcher, Claudius Noro, Claudius Centho. Pertenciam os três à "gens Claudia". E não ficava apenas no nome a tendência às vêzes reacionária e isolacionista; cada *gens,* além de unidade de sangue, pretendia uma unidade nos céus: tinham seus deuses próprios e tutelares. E é por isso que Cícero cobra de um Claudius, que rompe a barreira e casa-se com uma plebéia, tão feia traição: "Por que expões tu a religião da *gens* Claudia a se extinguir por tua culpa?" (*Pro Domo,* 13.)

Basta passar os olhos por êsse fenômeno de transição em Roma ou na Grécia, para dar razão ao historiador inglês que vê na *polis* um fator que veio libertar os gregos da família e dos grupos de transição dela derivados. Acrescentaríamos que ambras as instituições lucram com o desvencilhamento do homem; mas também devemos acrescentar que até hoje permanece e provàvelmente até o juízo final permanecerá o problema da tensão e da disputa do homem entre a família e a sociedade maior.

Pelo que vimos até aqui, e muito mais veríamos se multiplicássemos os vários textos da época, o conceito de *polis,* para os gregos, referia-se mais diretamente à unidade política, ao Estado dotado de estrutura jurídica, à comunidade democrática, à atmosfera cultural, do que à situação geográfica ou à estrutura urbanística. Predominava o "lado humano". Prevalecia o espiritual. Mas êsse lado humano tão densamente social, tão comunitário, não perdia a noção dos valôres individuais e não se endurecia num coletivo desumano. Em construções verbais como usamos hoje para perguntar: "o que dirão por aí de nós?" o grego fàcilmente escreveria "o que dirá a *polis?*" Mas a *polis,* numa frase dêsse tipo, não estará hipostasiada e transformada em um todo indivisível; ao contrário, continuará sendo a "opinião pública" distribuída e livremente enunciada. Às vêzes será sinônimo de povo, mas povo de uma determinada comunidade. Em episódios que tivessem o povo em conjunto como autor de determinada ação, a resistência contra alguma invasão, por exemplo, os gregos não diriam "Atenas resistiu ao inimigo", mas preferíamos dizer "os atenienses resistiram ao inimigo". E onde ouvimos Demóstenes referir-se a um homem que "evitava a *polis",* não devemos imaginar que êsse indivíduo residisse na zona rural, ou vivesse nos montes. O orador acusava-o simplesmente de viver alheio à vida pública, aos acontecimentos, debates e festas dos atenienses.

É claro, entretanto, que tôdas essas altas categorias, políticas e culturais, tinham apoio na terra, mas aqui surgem alguns curiosos paradoxos da civilização helênica. Para começar, a geografia da região não podia ser mais imprópria e contra-indicada para o cenário de tão bela e luminosa experiência humana. A Grécia é um país agreste, montanhoso, mais apropriado para pastôres montanheses do que para cidadãos de uma civilizada república. O que dissemos atrás das relações entre a geografia e os primeiros passos da história parece aplicar-se mal à Helade, e ainda mais impròpriamente às cidades democráticas que imaginaríamos instaladas em grandes planícies, ou em vales generosos de suaves ribanceiras. Há entretanto três elementos que talvez desarmem o paradoxo. O primeiro é a amenidade do clima que deslumbra particularmente os helenistas inglêses. Com aquêle céu e aquêles ventos, os gregos podiam-se reunir confortàvelmente ao ar livre, coisa que um inglês só pode realizar nas cavernas ou nos clubes, conforme a época. Daí uma proverbial sociabilidade, e um gôsto pelo debate, pela oratória, e pelas conversas de esquina que são os fundamentos de uma democracia. O segundo elemento é a variedade de regiões, dentro de uma área pequena, como se encontra na França ou na Inglaterra. E o terceiro elemento, mais justamente geográfico, é o mar.

Devemos lembrar que, desde o século X ao século VI A.C., quando Roma começava sua história com os reis etruscos, já os gregos haviam fundado suas "colônias" em tôrno do Mediterrâneo; mas antes que o leitor se arrepie ao som dêsse vocábulo que a demagogia e a "intelligentzia" colocaram na lista dos têrmos abomináveis, convém esclarecer que essas colônias gregas não formavam um império, nem no sentido antigo nem na acepção pejorativa moderna. Êssas colônias eram expansões culturais, e cada uma vivia sua vida livremente. Um autor grego antigo comparou essas fundações gregas em volta do Mediterrâneo a uma reunião de "rãs coaxando em tôrno de um charco". Na verdade, é um pouco forte a comparação do Mediterrâneo com um charco, mas sob o ponto de vista democrático achamo-la muito mais saborosa do que o *"mare nostrum"* dos Romanos, que Mussolini pretendeu recuperar dois mil anos depois. Idéia menos engraçada, mas mais exata, é a que nos leva a comparar aquela cercadura de colônias gregas — Esmirna, Fócia, Éfeso, Mileto, Bizância, Siracusa, Sibaris, Nápoles, Marselha — à assembléia de homens livres debatendo na ágora ateniense. A Grécia com suas colônias formava um conjunto mais parecido com uma *Commonwealth* do que com um Império.

Além disso o mar, diríamos o mar doméstico, estêve sempre presente e atuante na vida da Grande Grécia. Dir-se-ia que pelas reentrâncias, pelas baías, pelos golfos da rendilhada e recortada península, o mar se intrometia na vida pública dos gregos. E aqui não resistimos à tentação de mostrar, ao menos a título de curiosidade, que a civilização teve sempre sua vanguarda nas terras muito recortadas, muito irregulares, muito abertas para o mar. E se não resistimos também à tentação patriótica e pesarosa de consignar o fato de ainda não têrmos descoberto, no Brasil, a presença dos sete mil quilômetros de litoral. Voltando à Grécia de dois mil e tantos anos atrás, observamos mais um contraste digno de nota. Apesar de grandes navegantes e da maresia presente em tôda a cultura, os gregos eram mais pastôres do que pescadores. H.D.F. Kitto (*op. cit.* pág. 34) observa que os heróis de Homero comiam um boi em cada duzentos ou trezentos versos.

Mas é na construção da cidade — cidade agora entendida como conjunto de prédios, ruas, praças — que vamos encontrar outros curiosos contrastes da rica mentalidade helênica. Pelo que dissemos atrás do conceito de *polis,* predominantemente voltado para o humano, para o político ou o cultural, seria de esperar, ao menos num primeiro raciocínio, que os gregos tivessem certo descaso por aquêles aspectos da cidade. Ora, ao contrário disso, temos até hoje, nas ruínas, as provas do maravilhoso bom gôsto da arquitetura e do urbanismo helênico. Por uma imposição do que hoje chamamos "segurança nacional", e que naqueles ásperos tempos era mais exigente, a cidade grega construiu-se em tôrno da *Acropolis* ou cidadela, um pouco como os burgos medievais se construíram em tôrno do castelo. Em Atenas, essa parte é localizada numa colina, em tôrno da qual se acham o Areópago, o Teatro de Dionísio, a Ágora, e os bairros mais ricos. Uma muralha terminada no século V protegia a cidade, e de certo modo punha em sua história o símbolo do jardim fechado, da inigualável experiência humana que realizava um modêlo, uma forma seminal daquilo que os homens perseguirão através dos séculos: a democracia universal, sem muralhas e sem as outras limitações que na amostra grega eram inevitáveis.

Dissemos atrás que poderíamos, num primeiro raciocínio, deduzir as significações políticas e morais da *polis* um desinterêsse por sua encarnação nos prédios e monumentos. Diremos agora que um raciocínio mais fino nos levaria ao que realmente existiu: um povo amante da liberdade e da dignidade huma-

na produziria necessàriamente bons arquitetos e bons urbanistas. A cidade de pedra é o retrato da cidade de carne e espírito. E dessas considerações tira-se ainda que a *polis,* para bem refletir o gênio grego, deve ter a medida do homem. Com certo humorismo, Aristóteles diz que uma cidade não pode ser feita com dez homens, mas logo acrescenta que também não pode ser feita com 100.000! A concepção corrente naquele tempo era a de uma cidade que, dando ao homem um mundo social maior e mais desembaraçado que a família, não podia chegar ao exagêro de uma cidade em que as pessoas, ao menos de vista, não se conhecessem. Uma das idéias mestras da política de Aristóteles é da essencial necessidade da cordialidade, da *filia* na vida da *polis.* Sem essa amizade, não há *polis,* não há vida política. E para haver amizade cívica é preciso que a cidade tenha a medida do homem. O helenista que já nos ajudou duas ou três vêzes neste tópico, que para nós é seara alheia, neste ponto do problema parece-nos desviado da finura que manifesta em todo o seu trabalho, quando diz que "a vida inteira da *polis,* e as relações entre suas partes, eram fáceis de apreender por causa da pequena escala das coisas" (H.D.F. Kitto, *op. cit.* pág. 73). Parece-nos antes que a harmonia do conjunto se explica pela escala adequada. Pequena ela será se tomarmos como referência os dados demográficos, o mundo moderno, o número de edifícios das cidades de hoje, a velocidade dos veículos, e outros dados de nosso tempo, ou se pensarmos no imenso mundo bárbaro que cercava a Grécia. A cidade grega não era uma realização "pequena", não era uma miniatura. Era antes uma cidade proporcionada, construída pela medida do homem, e até não é muito difícil provar que a "pequena escala" é a que se observa nas *Megápolis,* que Lewis Munford descreve como monstros de uma idade que perdeu a noção da medida. Sim: é na cidade gigantesca que os homens moram em apartamentos pequeníssimos.

Há porém um aspecto da cidade grega que só foi realizável naquele tempo, e que hoje tem de ser realizado de um modo diferente. Não é tanto a pequenez de escala que caracteriza a experiência grega, hoje irrealizável, é antes o que chamaríamos "modo direto". A idéia de participação, ou de govêrno de todos, é tomada ao pé da letra e realizada diretamente. Os atenienses reúnem-se em assembléias populares e decidem seus problemas pela ação direta. Para maior unidade de ação elegem por um ano um *estratego,* mas o que hoje chamamos poder legislativo, e mesmo parte das atribuições do executivo realizava-se na *ágo-*

ra, ou assembléia popular. A propósito das dimensões dessas assembléias Aristóteles exprime um desejo que sincroniza bem com a melhor mentalidade da *polis.* Êle deseja, ou prescreve que ós conselhos ou assembléias não devem exceder a capacidade de um orador sem megafone (*stentoreios*). Mas o que êle deseja, ou prescreve, não é a escala e sim a acústica direta.

De certo modo, entretanto, tem razão o autor atrás citado em dizer que a experiência grega, em parte, se explica pela "pequena escala" mas pequena escala do mundo daquele tempo e não da cidade. O problema da escala existe, e toma terríveis proporções num mundo em que a população cresceu, em que a área habitada e conhecida se alargou e em que, ao mesmo tempo, pela ação do cristianismo, e pelo amadurecimento das experiências políticas, cresceu também o anseio de unidade. Nesse mundo crescido, mas também inchado, é possível aplicar os grandes preceitos descobertos pelo gênio grego e explicitados por Aristóteles, mas não da mesma maneira. O modo *indireto* será característico de nosso tempo, embora às vêzes tome aspectos de loucura, como nos edifícios de apartamentos em que os moradores não se conhecem, e pouco se estimam pelo pouco que conhecem, ou como nas igrejas em que os vigários instalam um sistema de *stentoreios* eletrônicos que transformam a voz do pregador numa imprecação de cíclope.

A amizade cívica "filia".

3. O problema da dimensão, ou da escala, na cidade grega não se prende apenas a critérios acústicos e arquitetônicos, não é sòmente um sinal de bom gôsto, mas também, e principalmente, uma decorrência da *amizade cívica* ou *filia,* sem a qual a Cidade, no entender dos gregos, seria um mero ajuntamento de homens e de edifícios.

Cremos que não tem sido dado o verdadeiro valor a essa virtude, que foi a alma da Cidade antiga, e a fôrça espiritual daquela civilização que até hoje nos ensina e nos enche de admiração. Muitos séculos mais tarde, Santo Tomás ensinará que essa *amicitia,* emanação da justiça, é a virtude animadora e purificadora de um corpo político. O cristianismo dará uma ênfase nova, trará uma nova dimensão à amizade cívica que passará a chamar-se fraternidade, mas forçoso é reconhecer que antes dessa transfiguração do conceito, já os gregos, pela voz dos mais sábios, tinham descoberto, ao nível da razão natural e do bem comum temporal, a necessidade e a fecundidade do amor. Mui-

tos séculos mais tarde, como adiante veremos, a humanidade tornou-se cética e tentou edificar a civilização do desamor.

São muitos os textos em que a idéia aparece luminosamente. Na política (II, IV), criticando a idéia da comunidade de mulheres e crianças, Aristóteles toma como critério a necessidade de preservar a *filia*:

> ARISTÓTELES: "Com efeito, nós consideramos a *filia* como o maior bem das cidades (. . .) E Sócrates, louvando com particular insistência a unidade da *polis*, diz expressamente: é obra da amizade."

Em *Protágoras*, Platão conta o mito da ascensão humana pelo apuro do entendimento (sofia), do govêrno (eunomia), e da amizade (filia). Vale a pena reler a passagem principal. Graças a um dom divino o homem já conseguira erguer altares, construir casas, roupas, calçado, móveis, e já aprendera a tirar o alimento do solo.

> PLATÃO: "Com êsses recursos, os homens viviam ainda isolados, e as cidades não existiam; por isso pereciam nas garras dos animais ferozes, mais fortes do que êles (. . .) Pròcuravam, pois, a união e a segurança em cidades que fundaram, mas logo que se achavam juntos começavam a se molestar uns aos outros, por lhes faltar a ciência política. Separavam-se então, e novamente pereciam."
>
> "Temendo ver o fim de nossa raça Zeus enviou Hermes aos homens para lhes entregar o *respeito* e a *justiça*, como regra das cidades, e meio de unir os homens com os vínculos da amizade. Hermes perguntou então a Zeus de que maneira devia entregar aos homens aquelas virtudes. "Devo eu distribuí-las como se partilham as artes? Ora, as artes foram partilhadas de modo que um só homem, entendido na arte médica, bastasse para um grande número de profanos. As outras artes foram repartidas do mesmo modo. Devo eu repartir assim o respeito e a justiça, ou devo oferecê-las a todos?" A todos — respondeu Zeus — para que todos tenham sua parte, porque uma cidade não subsistiria se essas virtudes fôssem, como as artes, quinhão privilegiado de alguns. Estabelecida assim essa lei, em meu nome, que todo o homem incapaz de respeito e de justiça seja exterminado como uma praga da cidade." (*Protágoras, XII*, trad. da trad. E. Chambry,

Garnier; trocamos "pudeur" por "respeito" conforme trad. Benjamin Jowett in *Great Books*, Britânica.)

E agora, apreciemos o funcionamento, ao rés-do-chão, dêsses vínculos de amizade que foram a alma das cidades antigas, e o segrêdo de sua glória. Os tempos eram ásperos, as guerras cruéis, e a existência de homens escravos, institucionalmente escravizados, punha uma sombra no quadro de vida ateniense; mas através dêsses obstáculos ainda se entrevê nos costumes a cordialidade amena, a boa vontade comunicativa, a doçura de trato e a alegria do convívio que foram as características do povo grego. Ouçamos o que a êsse respeito nos diz um bom helenista:

A. Croiset: "Os próprios escravos, que não pertenciam à cidade, não eram párias abandonados sem defesa a todos os caprichos. Eram protegidos pela lei contra as violências de seus senhores. E ainda mais protegidos pelos costumes. O autor da *República de Atenas* nos mostra que um escravo não se distinguia em geral dos homens do povo, e que na rua não se desviava de seu caminho diante de um rico ou poderoso. A literatura nos mostra muitas vêzes que o escravo doméstico vivia com seus senhores em têrmos de familiaridade (...) Alcidamas já dizia, no comêço do século IV, que a natureza não faz escravos. E o próprio Aristóteles, teórico da escravatura, só reconhecia a legitimidade em casos de inferioridade intelectual e moral incontestável. E falava de amizade (*filia*) que muitas vêzes existe entre senhores e escravos. Dizia ainda que era preciso usar mais a persuasão do que a fôrça, e que êles deviam ser mais exortados do que as crianças (*Polit.* I, 5). Não era rara a emancipação dos escravos honestos e inteligentes que se tornavam então associados de seus senhores. (...) A vida de família em Atenas tem um caráter marcado de liberdade e doçura. A mulher, muito mais do que se diz, era associada e amiga do marido (...) A teoria das duas educações, a que se funda no temor, e a que apela para o afeto, é de origem ateniense; mas o pai ateniense na maioria dos casos pertencia à segunda escola, parecendo-se mais com Micion dos *Adelphes* do que com seu contraditor. (...) A mulher de Sócrates tinha o humor difícil, mas o filósofo ensinava os filhos a não se irritarem, e a considerarem a dedicação profunda que se

escondia debaixo das aparências desagradáveis. A mulher de Ischomoco, no *Econômico* de Xenofontes, cuida dos escravos doentes com amor. Atenas construiu hospitais, pagou médicos públicos, ajudou os enfermos, protegeu os órfãos. Êsse espírito de humanidade se manifesta claramente na vida pública." (A. Croiset, *Démocraties Antiques*, Flammarion, 1909, pág. 135.)

"Nomos", "filia", "eleutéria": "anábasis".

4. Num livro escrito sôbre a mesma matéria, mas numa perspectiva um pouco diferente da nossa, Francisco Xavier Conde, discípulo de Zubiri, dedica um capítulo especial à experiência helênica, começando nestes têrmos:

FRANCISCO XAVIER CONDE: "La idea rectosa que ha hecho posible el modo de coexistencia propio de los griegos es el *nómos*. A ese modo de coexistencia llamara Aristóteles, allá en la madurez del mundo helenico *Koinomia* (comunidad) "politica". No es ni una continuación de modos anteriores de comunidad humana, ni, simplemente, una perfección. Es una novedad radical (...). El transito es, rigurosamente, una elevación, un ascenso, verdadera *anábasis* desde algo que no era vivir político propiamente dicho." (*Teoría y Sistema de las Formas Politicas*, Instituto de Estudios Politicos, Madri, 1953, pág. 95.)

Servindo-se a seguir de uma bela passagem de Xenofontes, onde se vê que a *Polis* é um viver em *eunomia* e que "el supuesto de la eunomia no es la forza, sino la *sophia*", o autor sintetiza sua idéia de dupla ascensão do homem:

"Ahora ya sabemos lo que la Polis entraña de rigurosamente nuevo: la anábasis del hombre a una eunomia, a una coexistencia en el nómos y desde él. Sabemos también que el supuesto de esa anábasis es otra previa y fundamental ascensión: la ascensión del hombre a la *sophia*..." (*Op. cit.* pág. 97.)

E é nas duas alegorias de Platão, o mito de Protágoras, e o da Caverna (República, I) que o autor vê as duas ascensões do homem. Fiel à intuição atrás formulada, coloca a ascensão

noética antes, e como pressuposta da ascensão política. Essa anterioridade da visão sôbre a ação, da doutrina sôbre a prática, e no caso, da ascensão filosófica sôbre a política parece-nos perfeitamente sustentável, por sabermos que é o homem que faz a cidade, e não a cidade que faz o homem. Não foi por experiências cegas, tateantes, e bem sucedidas pelo simples mérito das repetições, que o homem chegou até o patamar da história onde Homero cantou e Platão filosofou. Só subiu quando antes ergueu a mente.

Talvez fôsse melhor descrever o processo ascensional de um modo mais aristotélico do que platônico: as duas ascensões são concomitantes e é na experiência da *anábasis* política que se realiza em cada passo a experiência da *anábasis* noética para o passo seguinte. Sem prejuízo da anterioridade de valor, diríamos que não é *no céu* dos inteligíveis, mas no inteligível *das coisas* que o homem tem a luz de seu caminho para a *Polis.*

A alegoria da caverna parece-nos mais adequada para simbolizar uma terceira ascensão que vem depois do atingimento da *eunomia.* Na conclusão a que chega Platão, nessa famosa passagem, vê-se que os que atravessaram essa espécie de via iluminativa, ou os que lograram alcançar os cimos da "contemplação maravilhada do mundo superior" (. . . .) "não estarão doravante dispostos a retomar os negócios humanos". Platão admite que "descendo daquelas contemplações divinas às miseráveis realidades da vida humana, a pessoa terá um ar embaraçado e ridículo". E desenvolve a idéia das duas ofuscações. Tanto fica ofuscado o que vai das trevas para a luz, como o que da luz volta às trevas. Estamos aí diante de um atingimento que poucos realizarão; ora, lembrando a passagem do tópico anterior, relativo ao mito de Protágoras, e portanto à ascensão política, vê-se que Zeus envia aos homens virtudes comuns, e não qualidades que só uns poucos possuirão.

Não se vê bem a articulação da *anábasis* da caverna com a *anábasis* de Protágoras, parecendo-nos antes, como já dissemos, que êsse apuro da visão noética é de certo modo um fruto da *Polis,* como de fato a história ensina. Não cuide, porém, o leitor que queremos explicar o gênio de Platão ou de Aristóteles com o ambiente, ou com o momento histórico em que viveram. A *Polis* não é causa da obra platônica ou aristotélica, mas bem pôde ser a *condição,* e até a *condição sine qua non.* É nesse sentido que Sócrates, respondendo a Criton, que se queixa

da injustiça das leis que o condenaram e que pretende subtraí-lo aos rigores da execução, empresta às Leis uma famosa prosopopéia:

> Platão: "Suponhamos então que as Leis nos dizem: — Sócrates, era isto que entre nós estava convencionado? (...) Não te espantes, Sócrates, com as nossas palavras, mas responde-me, já que é teu hábito interrogar e responder. Vejamos: de que nos acusas tu, a nós e à Polis, para assim tentares destruir-nos. De início, não é a nós que deves teu nascimento? Não fomos nós que casamos teu pai e tua mãe, que assim te geraram? Tens alguma queixa contra as leis do casamento? Não, responderia eu, Sócrates. — E daquelas que regulam os cuidados de infância, a educação que recebeste, tens alguma queixa? Eram más as leis a que se prendiam os homens, e que prescreviam a teu pai o dever de te instruir na música e na ginástica? Elas eram boas, responderia eu, Sócrates. — (...) E agora, se te condenamos à morte por nos parecer justo, poderias tu, na medida de teus meios, tentar destruir-nos, as Leis e a pátria? (*Crito*, 51.)

Dêste ou daquele modo chegamos à mesma conclusão:

> "El *eidos* de la *Polis*, su figura, lo que determina su unidad interna, su esencia, es el *Nomos*. Tiene cada *Polis* su propio *Nomos*, en el que se muestra la peculiaridad de su esencia: "El pueblo — dirá Heráclito — debe combatir por su *Nomos* como por una muralha." (*Op. cit.* 112.)

E realmente combateram. O monumento de Leônidas e seus companheiros nas Termópilas tem esta inscrição: "Passante, vai dizer a Esparta que nós morremos para obedecer a seus *nomoi*."

Misteriosa densidade a do conceito que a polivalência dêsse vocábulo recobre. *Nomos*, no próprio sentido de lei, tem três alturas distintas. A do meio se refere às leis conhecidas como regras de relações humanas, às normas promulgadas sob as quais se move uma nação. Nesse sentido, o código de Hamurabi, a lei mosaica, as XII Tábuas romanas são *nomoi*. Num sentido acima dêsse, numa relação parecida com a que estabelecemos hoje entre a lei positiva e a lei natural, estão as vontades dos deuses, as leis que levam Platão a dizer que "quem obedece às Leis

obedece aos deuses". No sentido mais próximo dos homens estão os arrestos dos tribunais, as decisões, os decretos que podem ser injustos por defeitos dos homens, e que devem ser combatidos enquanto não se revestem de forma decisiva. Em sua Apologia, Sócrates lembra que ocupou uma vez um cargo público, membro do Conselho, e que teve então de enfrentar a vontade de todos (a *vontade geral* que para Rousseau será lei):

> SÓCRATES: "Em vão os oradores me ameaçavam de morte e prisão, e vós os incitáveis a isto; achei que meu dever era o de enfrentar o perigo, ficando com a Lei e a justiça, e não o de me associar a vós em vossa vontade de injustiça, por mêdo de prisão e de morte. E isto se passava no tempo em que a cidade ainda era uma democracia." (*Apologia,* 32.)

Por onde se vê que Sócrates associava a idéia de democracia à de um dever de resistir à *vontade geral,* em nome da Lei e da justiça. No ponto mais patético dêsse discurso que até hoje nos enche de admiração e nos comove, Sócrates deixa escapar um grito que ecoará nas abóbadas das idades até o fim do mundo:

— Atenienses, eu vos agradeço, eu vos amo, mas antes de vos obedecer obedeço ao deus!

Tem razão portanto o historiador que viu no sacrifício de Sócrates um ato que ultrapassava a lei, como o sacrifício de Antigone. Na verdade ultrapassava, digamos assim, a camada inferior, os *nomoi* dos arrestos, das humanas execuções, para melhor obedecer às esferas superiores, e em última instância para obedecer a Deus e aos ditames da consciência. Acidentalmente o *nomos* inferior entra em conflito com o *nomos* das mais altas ascensões, mas a convicção profunda dos gregos — e essa é um dos mais preciosos núcleos de sua grande experiência democrática — era a do valor, ao menos valor seminal, da mantença de um ideal de harmonização. Acidentalmente os *nomoi* inferiores trarão inimizade e coação, mas essencialmente, desde que nos esforcemos por obter entrosamento e sincronismo, a lei, *nomos,* proporciona vínculos de amizade, *filia,* e dilatação de liberdade, *eleuteria.*

Dentro dessa idéia é bom aceitar o defeito acidental, depois de usar todos os recursos para evitá-lo, em nome das exigências essenciais. Não se diga, porém, que o grego era *escravo* da *Polis,* no sentido em que o indivíduo hoje é escravo, ou até

simples peça da máquina totalitária. No texto atrás citado em que falam as Leis, o têrmo escravo é usado num sentido metafórico que às vêzes os eruditos levam a sério. Sócrates foi livre nos setenta anos em que viveu, e foi livre diante do tribunal até a morte, porque a obediência àquela suprema categoria é a chave da perfeita liberdade. Se outra prova não tivéssemos, valeria esta que temos diante dos olhos: sua defesa, sua apologia, suas últimas palavras atravessaram dois mil e tantos anos e conservam intactos o conteúdo inteligível e as altas lições. Bem sabemos que os prisioneiros das cidades totalitárias de hoje não conseguem fazer chegar até os parentes mais próximos uma palavra de adeus.

Continuando o exame do conceito designado com aquêle prestigiado vocábulo, assinalemos, além dos sentidos analógicos de mesma ordem, o sentido eidético apontado por Conde: a essência, diríamos a *forma* da *Polis* é o *Nomos*. Mas não cremos que nenhum dêsses sentidos explique cabalmente o sentimento dos espartanos que morreram para obedecer aos *nomoi;* nem os outros sentimentos que em tantos textos gravitam em tôrno daquela idéia. Diríamos que os gregos mais conscientes pressentiram a realidade maior que estavam edificando e a obra mais ampla que estavam completando, e que não podia ficar inacabada, ou pressentiam a missão que deviam cumprir. Sócrates, de si mesmo, diz aos seus juízes que "enquanto tiver um sôpro de vida, enquanto fôr capaz, não cessará de filosofar". E o que diz de si mesmo êsse grego, parece dizer tôda a Helade. Não era Atenas nem Sparta que mais importava, eram valôres mais altos e imperecíveis. Como na alegoria da caverna, passou no muro de Atenas a sombra de Sócrates, a sombra de Platão, a sombra de Aristóteles, mas as realidades inteligíveis de que foram arautos não passaram, como também não passaram os efeitos menores produzidos pelo movimento ascensional que foi a Civilização Helênica. Lembrando o texto atrás citado de Toynbee podemos agora aproximar o *Yang* chinês do *Anábasis* grego. E *nomos* será, ainda aqui, o sentido *eidético* dessa Civilização. A Civilização, na Grécia, é a ascensão de *Polis,* mas uma especial ascensão que dá, às experiências ligadas ao tempo e ao lugar, a nova dimensão pròpriamente histórica. Os historiadores costumam se apresentar como pessoas incumbidas de lembrar, de descrever as coisas que passaram; ora, estamos inclinados a crer que a principal função do historiador deve ser a de discernir as coisas que não passaram. E quando mencionamos as coisas que não

passaram não queremos nos referir às repercussões ultratemporais das obras humanas. Mais modestamente queremos mencionar as experiências que circulam, que se propagam, e que permitem um contato e um aproveitamento das experiências feitas em quadros que hoje são ruínas, e por homens que hoje desapareceram.

A Civilização Helênica foi uma grande *anábasis*, e realizou um belo *nomos* que, como obra feita, continua presente e atual como o *Cravo Bem Temperado* é presente e atual. Toynbee procura explicar o declínio da *Polis* e chega à conclusão de que morreram as Cidades-Estados porque eram muitas, e conseguintemente puderam entrar em conflito como se viu na *Guerra do Peloponeso*, que marca o princípio do declínio. Mais sêcamente, o ensaísta espanhol, discípulo de Zubiri, diz comparando Grécia a Roma:

> "Fué la *Polis* milagrosa realidad pasajera en suelo helénico, y cuando Aristóteles nos pinta su esencia tiene ya dentro de si el dolor de Queronea y la certitumbre de que esa pintura recoge algo que gloriosamente ha sido y no volverá a ser: "El buho de Minerva nunca echa a volar antes del crepúsculo." Ni siquiera es la *Polis* capaz de alargarse y ensancharse sin perder su *eidos* y dejar de ser." (*Op. cit.*)

Não poderemos nós ver, em experiências como a helênica, mais uma completação, uma consumação do que um malôgro? As Civilizações nascem e morrem. Dentro de quadros geográficos e sociológicos, nascem as Civilizações quando cresce, quando se espalha a idéia obscuramente pressentida de uma nova experiência comum, e de uma nova ascensão comum. E morrem, digamos de morte natural, por exaustão, isto é, pelo fato de completar as manifestações possíveis daquela "forma histórica" ou daquele *nomos*, mas ninguém contestará que podem morrer antes de tal realização.

A experiência grega não continha a idéia de "universalidade" geográfica e política. Não estava incluída na constelação dos *nomoi* a idéia de expansão e de império, como se vê na curiosa constituição das colônias independentes. A universalidade que a experiência grega trazia era outra — a universalidade das idéias, e para tal comunicação a Helade não precisava

conquistar o orbe; bastava-lhe apresentar o *modêlo*. E por isso tem-se a irresistível impressão de que com Aristóteles, o arauto da universalidade das idéias, terminava a razão de ser da experiência helênica, e terminava bem. Mas o modêlo permaneceu.

Podemos ainda assinalar um sentido deslocado que teve a palavra *nomos*. Os antigos, antes das leis escritas e muito comentadas, tinham o hábito de cantá-las. E por isso *nomos* aparece em muitos autores dos séculos IV e V com o sentido de *canto* religioso ou cívico. E isto nos permite tecer uma pequena alegoria: se *nomos* era a forma da *Polis*, e da Civilização, diremos que a grande Civilização Helênica terminou como os hinos terminam quando completam o esplendor de sua forma.

CAPÍTULO III

ROMA

Os etruscos, misteriosos colonizadores.

1. Ouvindo falar em Roma antiga, qualquer pessoa de mediana cultura pensará logo em Júlio César, ou Augusto, nas crueldades de Calígula ou de Nero, nos circos em que tantos cristãos morreram testemunhando a fé e nos demais quadros do esplendor e da grandeza do Império Romano. A história chama demais a atenção para aquêles personagens de Suetônio, como se fôssem êles os autores ou os legítimos representantes da civilização romana.

Na verdade, porém, não foi Júlio César, nem Trajano, que edificaram o Império. Considerando a extensão territorial, que efetivamente se dilatou nos tempos dos césares, vemos que no fim da República já atingira as três quartas partes daquele máximo, e já circundara o Mediterrâneo, que passou a ser o "mare nostrum", tão desejado dois mil anos mais tarde pelos fascistas.

Êsse resultado vinha de longe. O Império Romano difere essencialmente do Império Macedônio obtido pelo gênio de Alexandre e por conquistas militares. Em vinte e poucos anos arrematava-se essa prodigiosa conquista com uma área aproximadamente igual à do Império de Trajano (seus 5 milhões de quilômetros quadrados) e com população certamente maior.

O Império Romano, usando embora operações militares e guerras de conquista, é sobretudo uma obra de edificação, crescimento cultural, trabalho de um povo, fruto de uma "civilização". Diz bem o adágio: Roma não se fêz num dia.

Êsse grande trabalho comum começou num encontro casual, como acontece em muitas encruzilhadas da história. Nas

margens do Tibre, em tôrno da cidade que a lenda diz ter sido fundação de Rômulo e Remo, amamentados por uma lôba, encontramos povos diversos vindos de diversas procedências. A maior parte, em grandes ondas migratórias vindas das planícies da Europa Central entre os séculos X e XI A.C., são aquêles que na continuação da história fornecerão os mais numerosos contingentes, e integrarão os povos itálicos, com diversas subdivisões: os latinos, os sabinos, os samnitas, etc. A língua que trazem é de origem indo-européia, o que permite localizar o grupo étnico de onde provêm.

Caso diverso é o dos misteriosos etruscos, que por volta do nono século já se acham instalados nas margens setentrionais do Tibre, sem que saibamos de onde vieram e que língua falavam. Até hoje êsse misterioso povo continua a desafiar os arquéologos e os lingüistas. Existem numerosas inscrições deixadas pelos etruscos: usavam a escrita alfabética, parecida com a grega, mas a linguagem não foi ainda decifrada, tudo levando a crer que não se trata de uma língua de origem indo-européia. O que se sabe com mais convicção é que os etruscos eram muito mais adiantados do que os latinos e sabinos, e o que se presume, com forte probabilidade, é que vieram do oriente, talvez da Mesopotâmia.

Se não sabemos ler as inscrições etruscas, em compensação sabemos ver, nas obras de arte que nos deixaram, a estranha finura dêsse povo enigmático. Dizem que êles cultivavam uma religião de terror, de preocupação com a sorte da alma nos infernos subterrâneos, mas as figuras que nos legaram, até mesmo aquelas que ornamentam as sepulturas, mostram uma irradiação de vida e de alegria, que não se encontra na magnífica, na portentosa arte grega, a não ser talvez entre os arcaicos. Sem nenhuma pretensão de trazer algum dado científico para a etruscologia, ousamos dizer que aquelas figuras freqüentemente mostram um curioso, um misterioso sorriso que nos lembra o curioso e misterioso sorriso que se vê nas estátuas e nas pinturas egípcias. Há, por exemplo, duas figuras que nos parecem interiormente aparentadas: a *Cabeça do Guerreiro Etrusco,* século V, terracota, Metropolitan Museum, N.Y.; e a *Dama de Sennouv,* XII din, granito, Museu de Boston. As reproduções fotográficas se encontram em *História Geral das Civilizações, Roma e seu Império,* S. Aymard e J. Auboyer, P.U.F., e em *Histoire de l'Art,* Emile Mâle, Flammarion.

Parece incontestável o papel predominante, ou a função de iniciativa civilizadora dos etruscos sôbre os outros povos itáli-

cos. Sem êles, não haveria o Império Romano, e teria sido colossalmente diverso o rumo da história do Ocidente. O fato é que, no fim do século VII e durante todo o século VI são os reis etruscos, Tarquínio Prisco, Sérvio Túlio e Tarquínio o Soberbo que governaram os povos em tôrno de Roma. Nos últimos anos do século VI, com a queda da monarquia, termina o período de acentuada predominância etrusca. Os historiadores que escrevem com o que chamaríamos complexo antiimperialista, como nos parece ser o caso dos autores de *História Geral das Civilizações* acima citada, consignam o feito com esta frase: "509, têrmo do domínio etrusco". Nós preferiríamos dizer: encerramento do impulso colonizador trazido pelos etruscos.

Muitas vêzes, na história, certas afirmações de maioridade cultural são feitas em têrmos ásperos, de conflitos e de guerras, como também freqüentemente acontece no período das emancipações individuais. Depois da Renascença vemos surgir um humanismo que Maritain diz antropocêntrico, e que decorreu como a atitude de alguém que, para bem marcar sua maioridade, esbofeteasse ritualmente sua mãe. De certo modo foi o que o mundo ocidental moderno fêz com a Igreja.

Naquele remoto século VI antes de Cristo, também foi conflituoso e duro o modo que os latinos escolheram para agradecer os bons serviços culturais dos etruscos. Degolaram Sérvio Túlio, e depois expulsaram Tarquínio, e com êle o govêrno monárquico etrusco. E aqui começa a grande aventura — a ascensão de um povo — que constitui um dos principais quadros de nossa exposição de experiências políticas.

Plebeus e patrícios.

2. Poucos anos depois da queda da monarquia etrusca, ocorre um conflito de outra natureza, não entre povos, entre culturas diferentes em acidental antagonismo, mas entre camadas sociais do mesmo povo mesclado racial e culturalmente, mas já dotado de certa unidade política. Os *plebeus* descontentes, numa espécie de greve, separam-se dos *patrícios,* e vão tentar vida nova e independente numa localidade chamada Monte Sagrado.

Qual era a razão do descontentamento? O que reivindicavam os grevistas? Um leitor moderno imaginará logo que a plebe romana do ano 494 A.C. reclamava melhores condições econômicas. Na verdade, porém, êles reclamavam algo mais profundo, e mais nuclearmente democrático. Reivindicavam parti-

cipação na vida religiosa e civil, aspiravam à condição de cidadania, queriam ter *direitos e deuses.*

Para entendermos melhor essa situação, devemos examinar mais de perto a constituição das camadas sociais, que doravante terão uma dinâmica mais importante do que o amálgama de povos e culturas.

Como os gregos, o povo romano do sexto século aparece-nos com as fortes marcas da estrutura social que talvez preceda sempre o surgimento da cidade, e que consiste em agrupamentos de famílias, com seus chefes, seus membros, e seus satélites ou agregados, que em Roma eram os escravos e os "clientes". Cada uma dessas famílias era dirigida por um chefe, o *pater familia,* com direito de vida e de morte sôbre seus filhos e agregados, e cada família tinha também uma religião doméstica, própria; além da religião comum da cidade. Os clientes eram aquêles "que devem obedecer" e que serviam ou parasitavam à sombra das grandes famílias. As famílias pertencentes à mesma origem formava a casa, a *gens,* designada por um nome como os que hoje designam também as grandes famílias.

Até aqui, muito resumidamente falamos dessas "formas cristalizadas" cujos grupos e supergrupos formariam uma sociedade mais parecida com a sociedade de nações do que com uma sociedade de pessoas. Um outro elemento aparece, aparentemente anárquico em seu surgimento, mas finalmente formador de uma nova e superior cristalização política. De onde vem êsse elemento? Das sobras, dos refugos, da sucata desclassificada e não inserida numa daquelas famílias. É a *plebe.* Os habitantes das localidades vencidas na guerra, os estrangeiros, os recusados pelas famílias, os bastardos, formavam essa espécie de poeira humana vivendo nos interstícios do *patriciado.* E aí estão êsses dois elementos formadores de uma sociedade primitivamente aristocrática, mas é preciso notar que aqui os têrmos "plebe" e "aristocracia" têm sentidos e correlações diferentes das que lhes emprestamos hoje, quando, por exemplo, pensamos na revolução francesa. O que hoje lembra luxo, requinte e exploração do trabalho alheio, é até quase o oposto de um patriciado constituído por agricultores de vida frugal e severa, e produzido por um funcionamento normal na gênese das sociedades. Seja como fôr, adivinham-se fàcilmente os choques que advirão à medida que cresce a sociedade e se adensam as sobras humanas. Do lado dos patrícios, não é preciso ser muito sagaz para prever o desenvolvimento da soberba, do orgulho de casta, da ilusão de uma diferença específica; do lado da plebe, o mes-

mo amor próprio produzirá a manifestação externa diferente: a inveja, o ressentimento. Mas é preciso, nesse funcionamento, não excluir a justiça, a generosidade, e a justa noção de brio desatendido, sem o que faríamos o que fazem os historiadores que tudo querem explicar pela miséria do homem.

Vai prolongar-se por muitos séculos a luta entre plebeus e patrícios, e a "ascensão do povo" corre paralela à expansão da República Romana, constituindo em seu conjunto, embora atravessada por muitos fatôres adversos, uma das mais belas experiências democráticas do mundo.

Os reis etruscos de certo modo vinham favorecendo a plebe e contendo os patrícios. No reino de Sérvio Túlio registram-se alguns importantes progressos dos plebeus. Tiveram o direito de possuir terras, não no intocável *ager romanus*, mas nos territórios tomados dos inimigos. Inaugurou-se também um esbôço de legislação para enquadrar o plebeu nas suas relações com o patriciado. Tito-Lívio (I, 49) assinala que os reis precedentes tomavam terras dos inimigos mas não as partilhavam com a plebe, dando assim a entender que uma nova situação se desenhava. E para atender o desejo de religião, Sérvio Túlio instituiu *deuses lares* em cada bairro da cidade e em cada circunscrição do campo. Por essas e outras conseguiu ter contra êle uma conjuração de patrícios que por fim o degolou. Tarquínio o Soberbo quis continuar a mesma política, e foi expulso.

E assim podemos dizer que a queda da monarquia etrusca foi uma vitória do patriciado, e podemos compreender os sentimentos que produziram aquela secessão e a tentativa de grêve feita pela plebe romana. Mas aqui mesmo, neste quadro de tensão de classes, e antes que o leitor introduza alguns dos modernos preconceitos, é preciso registrar uma característica admirável do povo romano, sem a qual, aliás, não teriam edificado tão grande civilização. Essa característica é o que chamaríamos "espírito de conciliação" acompanhado de outros bons espíritos, o da improvisação e o de *souplesse*.

O ensaísta espanhol Julian Marias, estudando a sociedade norte-americana (*Um mundo nôvo, Estados Unidos,* Ed. Presença), registra uma observação muito fina onde diz que, quem tem ouvidos habituados aos rumôres da história, quando houve a expressão "american citizen" logo se lembra de outra "civis romanum". Diremos agora a recíproca. Quem tiver ouvidos habituados aos rumôres de nosso tempo, lendo a história de Roma a cada instante se lembrará dos povos de língua inglêsa.

A ascensão do povo, e o rompimento dos diques levantados pelos patrícios de todos os tempos, e de tôdas as espécies, é o fenômeno principal, o feito decisivo na edificação de uma cidade democrática. Mas cada povo a contará de um modo, conforme sua índole. O povo inglês evoluiu, em cem anos, da situação opressiva do capitalismo vitoriano, para a melhor realização democrática de nossos dias, sem necessidade de movimentar os "terrible means", que os russos puseram em jôgo, dramàticamente, assombrosamente, para conseguir o que John Strachey, com muito bom humor, considera apenas "ordinary results".

Ora, o que aconteceu em Roma se parece muito mais com o que aconteceu na Inglaterra e nos Estados Unidos, do que com o que se passou na trágica e absurda Rússia.

Voltando aos primeiros anos do século VI encontramos uma tensão perigosa entre as camadas sociais, e para ainda mais agravar a situação havia o problema das dívidas que, na legislação vigente, transformava fàcilmente o credor em carrasco, ou o devedor em escravo. Êsse modo de escravizar os homens pelas dívidas encontra-se até hoje em nosso território, sobretudo nos lugares onde se estabelecem emprêsas ou obras afastadas dos grandes centros. Anos atrás encontramos nas fronteiras do Paraguai homens fugidos dos ervais por causa das dívidas adquiridas e de liquidação impossível. Os empreiteiros tratam a mão-de-obra com salário baixo, e depois adotam uma política liberal nos vales para o armazém. Com êsse processo os trabalhadores contraem dívidas crescentes e não podem deixar o emprêgo. Quando o fazem, são caçados a espingarda, como ladrões.

Por falta de leis e direitos definidos, a plebe romana, além de processo de marginalização, sofria essa dependência das dívidas. E por tôdas essas razões resolveram separar-se e estabelecer-se no Monte Sagrado. O historiador antigo Dionysius de Halicarnassus atribui aos plebeus revoltados êste resumido manifesto:

> "Já que os patrícios querem possuir sòzinhos a cidade, que fiquem com ela. Para nós Roma nada vale. Não temos lá nem lares, nem sacrifícios, nem pátria. É uma cidade estrangeira que nós deixamos: nenhuma religião hereditária nos prende àqueles lugares. Qualquer terra é boa, e onde encontrarmos a liberdade, aí estará nossa pátria." (Citado por Fustel Coullanges, *La Cité Antique,* Hachette, Paris, 1900, pág. 346.)

Mas logo o bom gênio romano intervém. Ambas as partes sentem que a separação é nociva. O Senado dos patrícios tem os sentimentos divididos: os mais reacionários têm a ilusão de crer que podem viver perfeitamente sem aquela poeira humana; mas os mais inteligentes, por interêsse e generosidade, como em tudo o que o homem empreende, compreenderam que apesar da clivagem do preconceito havia uma causa comum, um direito comum, e um comum destino nacional. De seu lado, a plebe também se dividiu, mas tudo indica que também prevaleceu a corrente do bom entendimento. No Monte Sagrado, onde um pouco romànticamente imaginavam viver em liberdade, sentiram a vertigem da anarquia, da falta das instituições, e compreenderam que havia para ambas as partes lugar em Roma, desde que os patrícios transigissem em alguns pontos. Os patrícios deram provas de intenções amistosas como se vê no exemplo do patrício Menenius Agrippa que vai ao encontro dos plebeus, no Monte Sagrado, e lhes faz um discurso, que Tito-Lívio registrou, comparando as classes sociais aos membros do mesmo corpo. Revoltadas contra a boa vida do estômago, a mão resolvera não levar a comida à bôca, e a própria bôca se comprometera a não mastigar. Ao cabo de algum tempo a mão começou a sentir a fraqueza da falta de alimento e compreendeu então a organicidade do conjunto.

Êsse imaginoso discurso, que com quinhentos anos de antecedência lembra o mesmo que São Paulo ensinava a respeito da organicidade do Corpo Místico de Cristo, prova uma cortês e inteligente disposição de ambas as partes. Reconciliaram-se, quando foi instituído o *tribunato,* que dava direitos e garantias aos líderes escolhidos pela plebe. E aqui, mais uma vez, é curioso notar o caráter religioso de que se revestiu essa nova instituição.

> Fustel de Coulanges: "No dia em que se criaram os primeiros tribunos, realizou-se uma cerimônia religiosa de caráter particular. Os historiadores não descrevem os ritos, dizem apenas que tiveram o efeito de tornar os tribunos *sacrossantos.*" (Fustel de Coulanges, *op. cit.* pág. 348.)

O curioso é que não era o cargo de tribuno que era declarado honorável e intocável, era a pessoa.

E por essa amostra se vê o passo conquistado pela plebe, e adivinha-se o progresso de sua ascensão. Tôda uma trama de

regras se estabelece, aumentando as ligações das duas partes, e tornando cada vez mais visível a unidade de participação e de destino político. Os historiadores assinalam os obstáculos levantados pelo patriciado, os conflitos renovados, a aspereza da convivência, a dificuldade do progresso, mas ainda que tenham do regime democrático uma noção de coisa "toute faite", e não de fermento trabalhando em massa muitas vêzes resistente, são forçados a consignar os marcos de progresso contínuo. Mas êsse progresso não se mede por uma indiferenciação, ou por uma tendência para uma sociedade sem classes; mede-se pela universalização do direito e da cidadania. Essa é a específica, a imensa contribuição da Civilização Romana, e chega a ser esquisito que os autôres do volume *Roma e Seu Império*, da História Geral das Civilizações da P.U.F., ocupados em assinalar os malogros e as "aparências de democracia", não tenham incluído em seu trabalho essa idéia tão conhecida, e sem a qual fica sem sentido algum aquela civilização.

As Doze Tábuas.

3. Foi meio século depois da greve do Monte Sagrado que a experiência democrática dos romanos deu mais um passo decisivo com a publicação da *Lei das XII Tábuas* que, na opinião dos especialistas, "continua a ser até Justiniano a base do direito público e privado dos Romanos", e a raiz da concepção do direito de tôda a Civilização Ocidental até nossos dias.

JOSÉ CARLOS MATOS PEIXOTO: "Essa lei é um dos resultados mais notáveis dos esforços desenvolvidos pelos tribunos em defesa da plebe. O direito dessa época tinha dois defeitos capitais: era incerto e desigual. Incerto, porque não escrito, e desigual porque fazia distinção entre patrícios e plebeus. Da incerteza do direito nascia o arbítrio na sua aplicação; da desigualdade, a inferioridade jurídica dos plebeus. Os tribunos da plebe encaminharam a sua ação para conseguir êsses dois objetivos: a codificação do direito e a igualdade jurídica entre patrícios e plebeus (*sumis infimisque iura aequare* — Tito Lívio, III, 34, 3.) A luta durou dez anos (462-452). Nesse último ano o Senado, compelido pelas reclamações cada vez mais insistentes dos plebeus, resolveu aquiescer numa transação.

Seria eleita em comício por centúrias uma comissão de dez membros para elaborar a lei reclamada (decemviri legibus scribendis) podendo os plebeus fazer parte dessa comissão, o que lhes daria, pela primeira vez, acesso às magistraturas. Em compensação, durante o decenvirato não haveria outros magistrados." (*Curso de Direito Romano*, 5.ª edição. 1955, pág. 56.)

Consta que antes da eleição dos decênviros, foi enviada à Grécia uma comissão de três membros para estudar a legislação de Solon. Teriam trazido consigo o grego Hermodoro, que fêz demoradas exposições das leis gregas em Roma, recebendo dos romanos a homenagem de uma estátua. Fêz-se então a eleição dos decênviros, não tendo sido eleito nenhum plebeu. Depois de um ano de debates foram gravadas dez tábuas, e mais duas um anos depois. Foram aprovadas e publicadas as XII Tábuas, e "o povo se alegrou de conhecer as leis que tinham", diz Oliveira Martins.

Não cabe aqui analisar o famoso código, mas importa notar que essas leis não trouxeram tôdas as paridades que os plebeus esperavam. No campo do direito público a desigualdade permanece por muito tempo, vedando à plebe acesso à magistratura; mas no direito privado a proibição de casamento entre as duas camadas sociais suscitou tamanha agitação que foi revogada cinco anos depois pela *Lei Canuléia*.

Além dessa agitação houve outra durante o trabalho dos decênviros. O mais notável dêles, Ápio Cláudio, patrício e jurista, apaixonou-se por Virgínia, môça plebéia, filha do centurião Virgínio. Empregou Ápio Cláudio diversos artifícios jurídicos para apoderar-se da Virgem, mas o centurião, para evitar que a filha caísse no poder de Ápio Cláudio apunhalou-a no coração. Estalou uma revolução, sendo depostos os decênviros e interrompidos os trabalhos. Ápio Cláudio foi encarcerado, e suicidou-se na prisão (Tito Lívio III, 44-58).

Êsse episódio, ao que dizem alguns historiadores, teria sido a causa da interrupção dos trabalhos e da ausência da XIII tábua que cuidasse da organização política do Estado romano. De qualquer modo, e apesar das lacunas e imperfeições, pode-se dizer sem exageros que a lei das XII Tábuas foi um notável degrau de ascensão histórica, um impulso admirável do Yang civilizador que animava a República Romana, e sobretudo para o ponto de vista dêsse estudo, foi uma experiência democrática de valor incalculável. Daí por diante o Império Romano mani-

festa claramente sua vocação jurídica, que será paradigma das civilizações posteriores e até, por que não? exemplo inspirador das Regras Monásticas, como a de São Bento, que também, por sua vez, serão exemplos de códigos de vida religiosa.

Essa vocação da civilização romana é coisa sabida e repetida em todos os tons. Se quiséssemos ser originais, e trazer ao assunto uma novíssima contribuição, teríamos de fugir ao lugar comum e de inventar alguma engenhosa interpretação da história romana. Não faltará quem siga êsses caminhos. Nós preferimos repetir o que se disse, e até passar a palavra a duas vozes separadas por dois mil anos de acontecimentos.

> LÉON HOMO: "O direito, tanto pela natureza de sua disciplina como pelo imenso campo que abre às atividades humanas, deveria exercer sôbre o espírito romano uma atração particular. Êle o seduz ao mesmo tempo por suas formas lógicas, pelo papel preponderante que reserva à razão, pela rigidez de suas fórmulas, por suas possibilidades utilitárias — todos os traços que respondem às aspirações íntimas do gênio nacional. Gôsto profundo e espontâneo, sem dúvida, mas também — e talvez devêssemos escrever sobretudo — necessidade. Roma conquistou o mundo pelas armas; por isso teve de recorrer ao auxílio do direito para organizar, administrar e explorar o mundo conquistado. No curso de sua gloriosa carreira, Roma encontrou, a cada passo, problemas jurídicos a desafiá-la. Encontra-os, desde o período primitivo, quando se trata de conciliar as respectivas pretensões do patriciado e da plebe, de regulamentar na legalidade as relações dessas duas ordens inimigas [*adversas* seria melhor]; ela os encontra mais tarde na criação da unidade italiana, que irá justapor na mesma federação gauleses, ligúrios, venetos, etruscos, itálicos, povos de raças múltiplas e de tradições políticas diferentes; ela os encontra, enfim, por ocasião da conquista do mundo mediterrâneo, e em todos êsses problemas, que podem reduzir-se a um só — a adaptação dos primitivos regimes ao Império — a glória eterna de Roma será a de haver encontrado soluções pela criação gradual de um direito nôvo e original. (*La Civilisation Romaine*, Payot, 1930, pág. 153.)

Antes de transcrevermos o segundo texto devemos fazer alguns reparos à passagem acima reproduzida. Onde o autor

diz "sobretudo necessidade" e passa a explicar o gênio jurídico por uma decorrência pragmática da conquista das armas, preferíamos insistir na colocação formulada páginas atrás: o império romano não foi conquista das armas, foi sobretudo conquista do direito, e do gênio romano inclinado à conciliação e ao entendimento. Seria esquisito o fenômeno que desse a um povo o gênio político e jurídico pela necessidade de consolidar os feitos militares. Parece-nos muito mais sensato explicar os sucessivos e acumulativos sucessos militares pelo gênio político e jurídico.

Outro reparo diz respeito ao têrmo "inimigos" usado para qualificar os plebeus e patrícios. Mais próprio para exprimir partes em conflito que repetidamente demonstram o desejo de entendimento e cooperação seria o têrmo "adversos". Também cremos que falta uma *nuance* nos têrmos "direito nôvo e original" ao qual preferiríamos, para melhor se enquadrar no texto, as expressões "formas novas e adaptadas do direito". E agora vejamos o segundo texto citado por Léon Homo na página 151 da mesma obra:

> CÍCERO: "Todos podem estremecer, eu direi minha opinião: o pequeno livro das Doze Tábuas, fonte e princípio de nossas leis, me parece, êle só, pelo pêso de sua autoridade e pela riqueza de sua utilidade, superior à biblioteca de todos os filósofos. Se, como o dever nos obriga, temos amor à nossa pátria, se a fôrça e a natureza dêsse sentimento são tais que levam o mais sábio dos homens a preferir, à imortalidade, seu ninho de Itaca suspenso em ásperos rochedos — de que amor não deveremos nós estar inflamados por uma pátria que, sòzinha, sôbre tôda a terra, é a sede da virtude, do império e da majestade? Nós devemos estudar, antes de tudo, seu espírito, suas tradições, sua disciplina, por ser ela a Pátria, a nossa mãe comum, e por estarmos persuadidos que ela nos trouxe na contribuição do direito a mesma sabedoria de que deu provas na formação de seu imenso império. Tirareis por isso do conhecimento do direito o prazer, a alegria de reconhecer a superioridade de nossos ancestrais sôbre tôdas as outras nações, comparando nossas leis com as dos seus Licurgos, dos seus Dracon, dos seus Solon. É incrível, com efeito, a que ponto todo o direito civil, com exceção do nosso, é desordenado e quase ridículo. Eu não cesso de dizer estas

coisas nas conversações de cada dia quando mostro a superioridade dos Romanos sôbre os outros, e particularmente sôbre os Gregos." (*De Orator*, I, 44.)

Podemos dizer que Cícero faz eloqüência, e exagera um pouco, mas êsse próprio exagêro nos vem mostrar que era agradável, aos ouvidos romanos, ouvir falar assim de suas leis, e por conseguinte vem corroborar a idéia que faz do direito a específica contribuição da Civilização Romana e, na perspectiva que nos interessa, o aspecto característico de sua grande experiência democrática.

A origem das leis.

4. Antes de encerrarmos êste capítulo temos de tecer algumas considerações, um pouco abstratas, em tôrno das considerações abundantemente tecidas pelos modernos comentadores da origem do Direito Romano, e especialmente da publicação das XII Tábuas.

Eis o que diz, por exemplo, Fustel de Coulanges, em cuja obra colhemos com grande proveito tantas informações sôbre a Cidade Antiga:

FUSTEL DE COULANGES: "Alguma coisa mais grave ainda se manifesta nesses códigos (XII Tábuas). A natureza da lei e seu princípio já não são os mesmos das épocas precedentes. Outrora, a lei era um decreto da religião; ela era tida como uma revelação feita pelos deuses aos antepassados, ao divino fundador, aos reis sagrados, aos magistrados-sacerdotes. Nos novos códigos, ao contrário, já não é em nome dos deuses que fala o legislador; os decênviros de Roma receberam o poder do povo, como também foi o povo que investiu Solon do direito de fazer leis. O legislador já não representa pois a tradição religiosa, mas a vontade popular. A lei terá doravante por princípio o interêsse dos homens, e por fundamento o assentimento da maioria." (*La Cité Antique*, Hachette, pág. 65.)

E aí temos um fenômeno do V século A.C. visto através dos prismas dos séculos XVIII e XIX D.C. Em têrmos mais nítidos, temos aí um sinal da impressão deixada nos espíritos daquela época pelo *Contrato Social* de Rousseau. É muito curiosa

essa diminuição de inteligência que adota um tom de suficiência e de superioridade. O autor daquela passagem revela, repetidamente, o seu desprêzo condescendente pela idéia de um direito inspirado pelos deuses, e de leis recebidas do alto. Nós convimos que essa idéia é ingênua, mas na sua forma infantil e poética é mais *verdadeira* do que aquela outra que fundamenta as leis na vontade popular. Essa sim, é que nos parece uma abstrusa concepção oriunda de alguma extravagante superstição.

Notemos, entretanto, que de dois modos podemos dizer que as leis procedem do alto, de alguma origem divina: de um modo direto e sobrenatural procede a Lei revelada, dada por Deus aos homens; e de um modo indireto, como obra da razão que logra discernir nas coisas a lei natural como reflexo da lei divina. É com os recursos da experiência racional que conseguimos decifrar, depois de muitas tentativas acertadas e desacertadas, a ordem instituída e desejada por Deus e portanto a polarização de tôdas as normas do reto agir. Para os códigos e leis de convivência política o mesmo problema se arma, com a mesma distinção, mas aqui a experiência humana, para ser verdadeiramente política, tem de ser *participada* por todos. Sem essa participação os legisladores isolados em seus egoísmos dificilmente discerniriam a "ordem instituída por Deus" e portanto dificilmente formulariam um bom código. A *participação* atuante, e às vêzes perturbadora, dá a essa experiência uma essencial dimensão política, mas mesmo aí seria uma loucura imaginar que essa *participação* se transforma em vontade geral ou vontade popular soberana. Nesse esquema insensato, não sòmente se fecha a porta à procedência divina indireta das leis, como também se fecham os olhos da razão, e o fundamento da lei passa a ser "o assentimento da maioria".

De um modo ainda mais curioso se exprime um autor nosso para louvar o progresso trazido pelas XII Tábuas.

JAYME DE ALTAVILA: "Concluímos que a lei das XII Tábuas outorgou ao mundo um aspecto legal que sòmente foi igualado pela *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão,* da Revolução Francesa: — Não foi impingida pelos deuses, nem pelos soberanos, nem pelos jurisconsultos. Foi ela a mais legítima das leis, porque resultou do sacrifício, da luta, do clamor do povo romano reduzido ao pauperismo pela realeza e pelo patriciado. Cada palavra latina do seu texto é um uivo da multidão sacrificada pelo

Jus pontificum; é o choque do coice de uma lança sôbre as pedras do pátio, rejuntadas pelos escravos..." (*Origem dos direitos dos Povos,* Ed. Melhoramentos. 1963, página 86.)

Ora, não nos parece que se possam tirar leis sábias e justas dos "uivos das multidões", ao menos diretamente. Houve sem dúvida progresso nas leis tabulárias de Roma na consciência mais viva, digamos assim, do modo humano de descobrir, nas suas experiências, a ordem sábia e justa, e da necessidade de uma participação, não direta e uivante, mas indireta e limitada à designação dos legisladores e à aceitação da obra elaborada. Essa sanções, indispensáveis, necessárias, à integral experiência política, não bastam para erigir a "vontade popular" em fundamento das leis e do direito.

O grande orador romano citado atrás, no discurso em que elogiava quase imoderadamente as famosas Tábuas, quatrocentos anos mais tarde ainda vibraria de indignação contra a proibição de casamentos entre patrícios e plebeus, gravada na décima primeira tábua. Chamava-a de *inhumanissima lex*. Ora, perguntamos nós, com que critério formulava Cícero êsse severo juízo? Acusava êle os legisladores patrícios de não terem traduzido realmente a "vontade popular"? Cremos que nesse caso deveria antes usar o têrmo "impopularissima lex" e não o que usou, e atrás do qual se adivinha tôda uma filosofia moral, e portanto todo um sistema de referências mais imutável do que o fluxo dos costumes, e mais alto do que a vontade, ou o "uivo das multidões". Já mencionamos atrás o desenlace dêsse episódio: o descontentamento geral pressionou os legisladores, e cinco anos mais tarde produziu a lei *Canuléia*. Nesse caso, intencionalmente escolhido, coincidem os dois critérios, o do clamor público e o das referências morais que nos levam a dizer que estas leis são sábias e justas e aquelas são menos justas e menos sábias, e por isso mesmo — por causa da coincidência — torna-se mais expressiva a ênfase dada pelo orador ao critério mais alto.

Não esquecendo que a história é feita de homens (coisa freqüentemente relegada ao ostracismo filosófico) e que as opções coletivas são atos de pessoas, entenderemos melhor a analogia que se estabelece entre os problemas das origens das leis, das tomadas de consciência expressas pelas codificações feitas na pedra ou no bronze, e o problema mais profundo da origem da consciência moral e das opções individuais. E aqui reco-

mendaríamos ao leitor a leitura atenta de *Neuf Leçons sur les Notions Premières de la Philosophie Morale*, de Jacques Maritain, e especialmente da *Sexta Lição*. Aprenderemos aí que há dois mecanismos de opção moral, um que se dirige explìcitamente a Deus como fim último, e daí ao bem intrìnsecamente moral (*bonum honestum*); e outro que se dirige explìcitamente ao bem moral no nível das experiências humanas, e daí, implícita e confusamente, a Deus. O modo próprio da consciência religiosa é o primeiro; o modo próprio da experiência humana é o segundo.

Devemos ainda acrescentar aqui um outro desdobramento dos modos de ver de uma consciência religiosa. Temos primeiro a religiosidade por assim dizer produzida pela repetição das experiências humanas, pelo sentimento de reverência diante da grandeza da Criação, e em cada cultura transformada em religião natural, mitologia inventada pelo homem como meio de expressão daquela implícita e confusa descoberta de Deus na valorização dos atos humanos. Diríamos assim: a dinâmica história do *bonum honestum* produz uma aura de símbolos que tentam exprimir as realidades mais altas que os homens adivinham nas experiências feitas ao rés-do-chão. A segunda espécie de religiosidade é aquela que reivindica um verdadeiro dinamismo de descidas de Deus, na *Revelação* e na *Graça*.

Podemos sorrir dos aspectos mais ou menos divertidos ou mais ou menos ingênuos de que se revestiu a religiosidade natural nos diferentes povos, como também podemos convir que sempre houve, nas castas sacerdotais, resultantes das mitologias, alguns charlatães e aproveitadores da simplicidade dos povos. O que não podemos convir (e o de que não conseguimos sorrir) é que seja mais civilizado, mais adiantado e mais inteligente supor, pensar ou querer que as leis tenham seu fundamento e sua fonte na vontade popular. Uma coisa é desejar que todos tenham participação na grande experiência comum que procura descobrir, na fosforescência dos atos humanos, a luz escondida e manifesta de nosso Fim; e outra coisa, infinitamente diversa, é pretender que as comunidades de trabalho instaladas pelo desenrolar dos acontecimentos em diversos pontos do planêta se atribuam a si mesmas títulos de instância última e de "soberania". A democracia que procuramos definir e servir trabalha fervorosamente para que a primeira dessas coisas funcione, e luta enèrgicamente para que a segunda seja desmascarada antes de se transformar, como aconteceu com alguns povos, em "democracias populares".

Voltando a Roma do século V A.C., seria o caso de perguntarmos: com a diminuição do aspecto religioso assinalado pelos historiadores, terão os legisladores das XII Tábuas progredido, no sentido que hoje damos ao progresso de politização, ou terão regredido, pelo fato de perderem certa consciência da mais alta procedência da lei? A resposta a essas perguntas só nos será dada no dia do Juízo Final, mas tudo nos leva a crer que houve real progresso de maturidade, e de interioridade da consciência religiosa. Se não houve, se faltou sua componente de interiorização, então diríamos que mesmo assim houve um crescimento humano, uma dignificação da razão; infelizmente atravessados pelo espinho do orgulho e de uma semiconsciente apostasia, como acontecerá mais tarde na Renascença.

A história, essa difamação.

5. A história nos parece às vêzes uma implacável e minuciosa difamação do homem. Não nos referimos aqui a História com maiúscula que os neo-hegelianos hipostasiam deslumbrados; referimo-nos à história feita pelos historiadores. Também não aludimos aqui ao desembaraço com que julgam os atos dos personagens como os césares romanos, ou como a rainha Catarina, da Rússia; aludimos antes a uma difamação metafísica, essencial, que ora pende para uma espécie de determinismo econômico, ora roça por um pessimismo maniqueu. A matéria tem o seu lado ingrato, uma vez que se trata de registrar, comentar, e interpretar os atos humanos vistos de fora para dentro. Basta pensar que o homem exterior é todo o homem para estar definida irreversìvelmente uma filosofia da história difamadora da essência humana, e por conseguinte deformadora de todos os feitos. Mas o que ainda mais nos inquieta é a espécie de comprazimento que em muitas obras transparece, como se não bastasse a dificuldade da matéria para tornar árduo o trabalho do historiador.

Uma história mal contada, por omissão das coisas maiores e realce das menores.

6. As reflexões contidas no tópico anterior vieram-nos ao espírito quando nos dedicamos à pesquisa do que diziam os historiadores sôbre a contribuição trazida pela Civilização Romana, e mais especialmente a sua contribuição democrática. O volume da *História Geral das Civilizações* da P.U.F. dedicada a *Roma e Seu*

Império (três volumes na tradução apresentada pela *Difusão Européia do Livro*), a par do excelente material coligido, e da agradável iconografia, deu-nos a impressão de não responder àquelas indagações, ou de não considerá-las adequadamente. Há, por exemplo, uma coisa que indubitàvelmente, irrefutàvelmente, indiscutìvelmente, constitui um legado, uma tradição viva da Civilização Romana: o direito. Os livros especializados nos ensinam, sem apreciáveis divergências, que "a influência do direito romano foi tão profunda que nêle se baseiam, em substância, as legislações modernas no campo do direito privado". (José Carlos Matos Peixoto, *Curso de Direito Romano*, 1955, pág. 171). Ora, a obra atrás citada, da autoria de A. Aymard e J. Auboyer, não parece dar nenhuma importância ao direito romano, talvez porque seus autores não dêem grande importância ao papel do direito nas civilizações. O fato é que no índice do primeiro tomo, onde se destaca o Capítulo III com o título: *A evolução econômica e social*, e com os subtítulos: *A Classe Dirigente, A Revolução Econômica, As Classes Inferiores*, não se vê sequer a palavra "direito". E é escusado dizer que não aparece em ponto nenhum o surgimento da lei tabulária. No terceiro tomo, onde novamente se destaca um espaçoso capítulo intitulado: *As Novidades econômicas e Sociais*, só se encontra a palavra "direito" no V capítulo, intitulado *O pensamento e a Arte*, no tópico intitulado: *A Vida Intelectual*, na subdivisão intitulada: *As obras*, com as seguintes sub-subdivisões: *A regressão científica, o direito, a Erudição, a História, Retórica, a Poesia*, e *os Padres da Igreja*. Talvez se explique essa falta do devido destaque pelo fato de o terem deixado às obras especializadas; mas cremos ser difícil explicar o que é que os autores daquela obra entendem por "civilização".

Para nós, na linha do que pensa Toynbee, entende-se por "civilização" uma experiência coletiva de dimensões históricas que ocupa durante algum tempo uma área geográfica e uma série de gerações, e que além do conteúdo perecível limitado pela vida material contém uma contribuição que se comunica a outras civilizações, com maior ou menor vigor de tradição viva. Assim, por exemplo, a experiência chamada civilização helênica nos deixou a filosofia como legado imperecível. E assim, como todo o mundo sabe, Roma nos legou a consciência do valor da ordem jurídica.

Sendo isto verdade, parece-nos impossível escrever três páginas, e por mais forte razão três tomos sôbre a história da "civilização" romana, sem mencionar e sem frisar a importância

de tal idéia; ou então, se não é verdade, parece-nos impossível escrever as mesmas três ou três mil páginas sem contestar enèrgicamente o difundido êrro que enaltece indevidamente o direito romano. Não se entende, em hipótese alguma, o silêncio!

As reais e fecundas experiências democráticas da República.

7. Agora interroguemos aquêles mesmos autores, e outros de mesma índole, sôbre a *democracia* vivida pelos romanos da República. Logo no Capítulo II do primeiro tomo, o título *A Cidade e seu Malôgro* nos anuncia o tom em que está escrito. Não se contentando em mostrar que a Cidade funcionou imperfeitamente, ou mesmo funcionou mal, o autor parece empenhado em apresentar a experiência como um "malôgro", o que só se diz de uma coisa de resultados inapreciáveis. Felizmente para nós o autor procede honestamente, quando ao longo de um capítulo destinado a nos mostrar que a Cidade romana fracassou, nos convence, involuntàriamente, que a Cidade romana trouxe ao mundo um fermento de generosidade, de universidade e de ecumenismo que não se encontram nas experiências anteriores.

> "Não ousaríamos afirmar que Roma permaneceu isenta de sentimentos tão exclusivistas (como os gregos). Entretanto, seu comportamento prova, ao menos, que êstes nunca persistiriam muito tempo. Uma minúcia jurídica mostra-nos que se trata de algo mais do que um simples matiz. Na Grécia (...) o escravo (...) pertence a uma condição próxima à de meteco (...). Em Roma, ao contrário, o mesmo escravo obtém a condição de cidadão, com algumas restrições quanto a êle próprio, restrições que desaparecem ràpidamente com respeito a seus descendentes." (*Op. cit.* pág. 112.)

E depois de algumas considerações sôbre a liberal expansão das concessões de cidadania e de absorção dos habitantes da península, prossegue:

> "Cálculo ou generosidade?"

Já sabemos que não pode ser generosidade.

> "Roma, naturalmente, obedece ao que acredita ser seu interêsse. Aumenta seus recursos humanos para o recrutamento das legiões e a fundação das colônias (...) Roma compreende também que assim agindo, diminui muito a virulência dos motivos de queixa (...). Mas também não é duvidoso que ela, bem cedo ainda, tivesse mais visão do que a cidade grega, pois rompe as fronteiras humanas cuja manutenção esta tanto prezava. Tem o orgulho do seu nome e o seu direito de cidadania não é um título vão; evita, entretanto, transformá-lo no monopólio de uma casta hereditária restrita. Aplica, cedo ainda, e nada havendo que a obrigue a isto, uma política cuja possibilidade a mui democrática Atenas só parece ter percebido no momento do desmoronar de seu Império. Simplesmente, esta inovação apresenta importância considerável: *pela primeira vez na história da humanidade* (grifo nosso) vencedores elevam vencidos à sua altura e associam-se a êles. E como é ainda mais impressionante, a amplitude da aplicação, que Roma faz dessa medida, alargando-a pouco a pouco, até as dimensões de um mundo!" (*Op. cit.* pág. 113.)

Reproduzimos o texto traduzido da *Difusão Cultural Européia.* E agora, depois de tão preciosa e expressiva passagem, vejamos o que os autores pensam da *democracia* romana. Dentro do mesmo capítulo vemos nos títulos de três tópicos consecutivos o pensamento do autor: 1.º — *A aparência monárquica: as magistraturas;* 2.º — *A aparência democrática: as assembléis do povo;* 3.º — *A realidade aristocrática: o Senado.*

Se tomarmos o têrmo "democracia" no sentido estrito, constitucional, direto, aplicável com certos retoques às "mui democráticas" cidades gregas, temos de concordar com o autor, depois de lermos atentamente a descrição do funcionamento da coisa-pública. A aristocracia, caracterizada pelo evidente destaque do Senado, foi o regime de tôda a República Romana.

Se alargarmos o sentido estrito dos nomes dados às "constituições", e sobretudo se levarmos em conta que a República Romana, com seu dinamismo expansivo, universalista, não podia realizar a "participação" popular do mesmo modo essencial, quase abstrato, realizado pelos gregos, deveremos então contrariar o autor, e dar razão a Polibio: o regime que funcionou

em Roma, durante a república, foi uma composição que mais tarde, depois de Santo Tomás, que o recomendou, chamaremos regime misto.[1]

Mas ainda há um ponto de vista mais amplo. Se tomarmos o têrmo "democracia" como significando um regime e uma vivência social de participação cada vez maior e de valorização do homem, e se chamarmos de "experiência democrática" aquela que mais se mede pelo teor do crescimento, ou pelo sinal da derivada como diriam os matemáticos, então diríamos, sem hesitação, que a Civilização Romana, principalmente a República, foi uma das mais admiráveis experiências da história. Em cada passo da história dos primeiros séculos vê-se que o sistema foi aperfeiçoado, e portanto vê-se que aquilo que se chamou Civilização Romana *desejou* constantemente, tenazmente, realizar, cada dia de um modo mais perfeito, o ideal democrático.

No que concerne ao funcionamento das instituições encontramos pormenores que revelam claramente a presença do Yang democrático da República Romana.

> A. Aymard — "Outro progresso verifica-se em relação ao regulamento e à organização material das assembléias. Durante muito tempo, o cidadão teve de exprimir o seu sufrágio oralmente, o que, muitas vêzes, diminuía a sua liberdade real. Ora, o voto inscrito numa *tabella* individual foi instituído em 139 A.C. para as eleições, e durante trinta anos outras leis estendem-no a todos os escrutínios; a primeira condição do segrêdo, isto é, da liberdade do voto, encontra-se portanto preenchida. Em 119 A.C. Mário, quando tribuno da plebe, torna-se popular propondo e fazendo adotar o estreitamento, suficiente apenas para a passagem de um homem, da largura das "pontes" por onde deviam passar os cidadãos antes de depositar na urna a sua *tabella*: o votante escapa, assim, a tôda vigilância e a qualquer pressão." (A. Aymard, *op. cit.* pág. 180.)

Logo depois dessa passagem, o autor volta ao seu pessimismo em relação às realizações democráticas dos romanos, e acrescenta esta frase que revela tôda uma filosofia:

---

[1] Podemos admitir que o sentido largo atribuído por nós ao têrmo democracia se coaduna melhor com o regime misto de Santo Tomás do que com o estrito regime democrático.

"Convém, entretanto, salientar alguns traços característicos da tutela estreita que pesa sôbre o povo, em princípio soberano." (*Op. cit.* págs. 130-131.)

Essa filosofia que fundamenta a democracia na idéia, ou no "princípio" da soberania popular, ou da Vontade Popular, jamais estará satisfeita com as realizações e os esforços que o mundo vem fazendo. Receamos que as motivações profundas dessa filosofia estejam em contradição com essas exigências totais e absolutas. Êsses exigentes de uma democracia *toute faite,* e absolutamente firmada na soberania do povo, no fundo são adversários da democracia. Consciente ou inconscientemente inventaram aquelas categorias para provar que a democracia é impossível, e para encaminhar uma outra solução, como adiante veremos.

"Sou cidadão romano..."

8. Não poderíamos encerrar êste capítulo sem insistir na contribuição preciosa deixada pelos romanos através de muitos erros, muitos crimes, e muitos sofrimentos: a consciência da cidadania. O cidadão romano não é apenas um indivíduo acolchoado por diversos direitos, e protegido pelo bom funcionamento dos serviços públicos: é o portador, a testemunha de uma cultura. Onde êle estiver, está representando o Império Romano, está ligado às instituições, está num dos caminhos que levam a Roma.

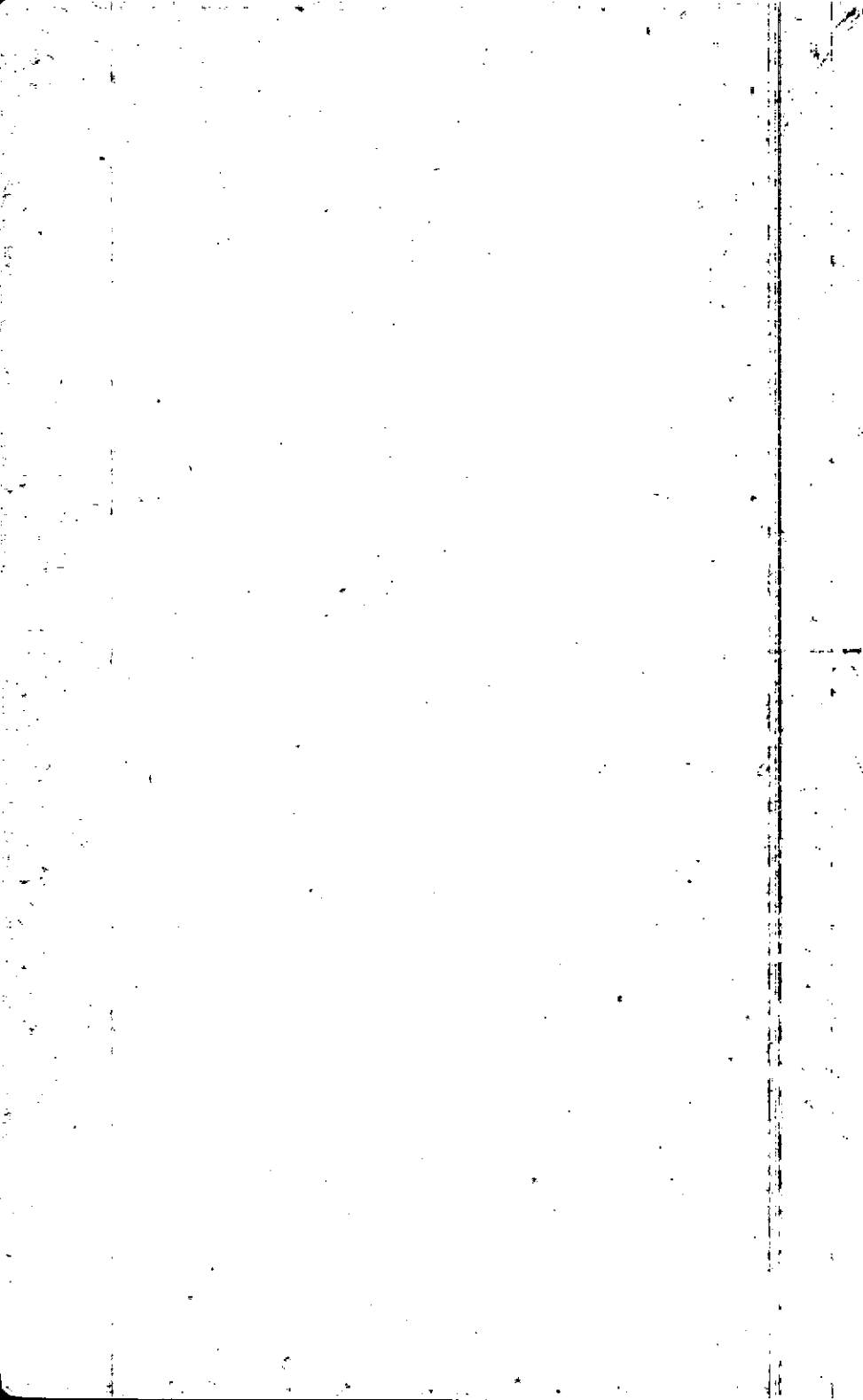
Passam-se os séculos. Cai a República. Surgem imperadores de incrível perversidade. E a grande experiência termina, com ares de malôgro que darão muito contentamento aos historiadores malogristas, mas também com ares de missão cumprida. A humanidade ocidental vai começar nova experiência que receberá legado de Roma, da Grécia, e daquele povo que Deus escolheu para anunciar e consumar a obra da Redenção. Mas já no declínio da Civilização Romana, e no início da pregação cristã encontramos o povo romano misteriosamente associado à obra Salvadora do Cristo. Seus representantes pregaram o Cristo na cruz, para cumprir as ordens recebidas. E depois,

como exemplo da admirável expansão da civilização romana, vemos inopinadamente aparecer nos Atos dos Apóstolos um curioso cidadão romano:

> "... e quando o estendiam no chão para a flagelação, Paulo disse ao centurião que estava de serviço: "Ser-vos-á permitido aplicar o chicote num cidadão romano que nem sequer foi condenado?" Ouvindo isto o centurião foi falar com o tribuno e disse: "Que vais fazer? Êste homem é romano." O tribuno veio e perguntou a Paulo: "Diga-me: és romano?" E Paulo respondeu: "Sim". E o tribuno retrucou: "Eu também, e comprei caro êsse direito da cidade." E Paulo disse: "Pois eu o tenho de nascimento." (*Atos,* 22.)

A especial beleza dêste texto, do ponto de vista que nos interessa, reside na simplicidade do diálogo, e na confiança manifestada pelo tribuno. Paulo não tinha documentos, não tinha carteira com retratinho e impressão digital, não tinha provas — a não ser a altivez e segurança que o tribuno claramente viu na face de Paulo, cidadão romano.

PARTE III

O HOMEM E SUAS ENVOLTÓRIAS

CAPÍTULO ÚNICO

A marcha da História.

1. Neste ponto de nosso trabalho tencionamos aprimorar e precisar algumas noções que freqüentemente são prejudicadas por um emaranhado de ambigüidades. Comecemos por considerar o têrmo "história" que, graças a um processo chamado metonímia, ora é empregado para designar o conhecimento e a obra do historiador, ora significa o curso dos acontecimentos, a marcha da humanidade através dos séculos. Êsse desdobramento de significações é usual e se verifica por exemplo no têrmo "arte" e no têrmo "ciência" que também se empregam para designar o lado subjetivo do conhecimento, ou o lado objetivo do conjunto de obras feitas.

A exteriorização do sentido da palavra "história" tornou-se mais freqüente depois de Hegel, e quase designa para os neo-hegelianos de hoje uma hipostasiação misteriosa. Podemos sem grandes inconvenientes, usar essa significação pós-hegeliana para designar a marcha do mundo, ou melhor, para designar os períodos dessa marcha em que é mais viva e consciente a idéia de uma obra comum, de uma sorte animadora e polarizadora de uma marcha comum. Já foi proposto o uso da maiúscula para designar essa significação do têrmo, ficando a minúscula para a significação da obra do historiador.

Consideremos, pois, a marcha da História e observemos, com Toynbee, que a sucessão de fatos e feitos, de experiências sucedidas ou malogradas, não transcorre como a água dum rio. Tudo indica que a lei dêsse movimento, se podemos usar essa expressão, é ainda mais complexa e misteriosa do que a lei de uma vida, que, como sabemos, já é coisa bastante enigmática. O historiador inglês sugere a idéia de um movimento com períodos de pausa e de marcha, aos quais deu os nomes chineses de Yin e Yang. A História seria, para êsse historiador, uma aventura como a escalada de uma montanha. De tantos em tan-

tos séculos ou milênios, a caravana estaciona num patamar, para retomar, depois de séculos ou milênios, a marcha interrompida.

Nos períodos estacionários, como por exemplo ocorreu na pré-história e repetiu-se recentemente nos povos desligados das civilizações, como os índios sul-americanos, o tempo continuava a fluir, os anos depois dos anos, os séculos depois dos séculos, sem todavia produzir História, isto é, movimento ascensional consciente, ou melhor, movimento civilizacional. Os povos acampados nesse Yin viviam cìclicamente, circularmente, como as crianças, fazendo todos os dias as mesmas coisas, vivendo cada um segundo sua condição dentro do quadro cultural herdado, cozinhando, caçando e pescando, como cozinhavam, caçavam e pescavam seus avós. Em certo momento, neste ou naquele povo surgia a novidade de uma aspiração, de uma energia espiritual que vinha romper a regularidade do movimento circular. Desenhando figuras nas paredes, inventando sinais para registrar os acontecimentos, aperfeiçoando armas e utensílios, os homens recomeçavam a escalada da montanha. Diríamos que, aos povos estacionários, por faltar a noção estimulante de obra comum, de comum destinação, falta um dinamismo ascensional que aqui chamamos de História, e que Toynbee chama de Civilização, para distinguir da condição estática que chama, muito impròpriamente a nosso ver, de Sociedade.

Só há, então, Civilização ou História, onde existir êsse dinamismo ascensional. Poderemos imaginar hoje a possibilidade de um nôvo período estacionário? Cremos que seja difícil. No ponto em que está o mundo, pode adormecer esta ou aquela região, pode a marcha civilizacional tomar direções aberrantes, pode registrar-se uma queda terrível como a que se viu nos dias do Nazismo e ainda se vê no Comunismo, mas parece muito improvável o estacionamento de um pôvo durante milênios. Teremos assim de renunciar, aliás sem nenhum desgôsto, ao esquema rítmico de Toynbee. Aquilo que êle descreve com os símbolos chineses aconteceu na pré-história, mas já não pode acontecer, a menos que a humanidade caia num abismo profundo que mal sabemos imaginar.

Cumpre ainda notar uma coisa que mais adiante analisaremos melhor: a marcha da História também está longe de ser igual, mesmo como marcha. Ao contrário, como já é visível no panorama que emergiu na história, vê-se que a marcha da humanidade tem descontinuidade de formas, de estilos, de experiências, cada uma dessas constituindo o que se chama, em acepção substantiva, uma civilização.

Resta-nos agora ponderar quais serão os combustíveis da História, os estímulos misteriosos que levantaram os homens, e que ainda hoje os mantêm, um pouco desnorteados, mas ainda assim conscientes de uma vaga destinação comum. Qual será a mola da História? Qual será o acicate do Homem nessa caravana estranha cujos membros se entreolham balançando a cabeça e perguntando: "D'où venons nous? Qui somes nous? Où allons-nous?"

Uma das respostas que enche de alarido nosso século é uma estridente contradição entre a profundidade misteriosa do enigma e a superficialidade grosseira da solução proposta. Referimo-nos ao materialismo, e mais especialmente ao materialismo-histórico, pelo qual se explicaria a marcha da história pela dialética Senhor-Escravo posta em têrmos de luta de classes.

Vale a pena, por isso, intercalar aqui algumas considerações sôbre o materialismo, e mais especialmente sôbre as pretensões do materialismo histórico.

Digressão sôbre o materialismo.

2. Em regra geral imagina-se que o materialismo consiste em não crer em Deus, nos anjos e na substancial espiritualidade da alma humana. Mas o materialista vai um pouco mais longe, ou melhor, tem de ir um pouco mais longe. Não é só dos espíritos que descrê, é também das *formas,* da autonomia e do primado das formas. Para êle, materialista, tôdas as formas são acidentais e casuais. A matéria virou, mexeu, e como dispunha de um infinito vagar para perder bilhões de apostas sucessivas, acabou acertando, e tirando o prêmio de um átomo de hidrogênio. Continuou a virar e a mexer no seu imenso universo de possibilidades e probabilidades, já munida do átomo de hidrogênio, e acabou produzindo, por exemplo, o professor de determinismo histórico, depois de haver prèviamente produzido sua mãe. E assim tudo. O mais sai do menos, desde que se dê tempo ao tempo.

Em nossa metafísica costumamos dizer que nada passa da potência ao ato sem ser por algo que já esteja em ato. Êste princípio singelo, que nos leva de um lado a pensar no Ato Puro, e de outro na absoluta incompetência criadora da matéria, lembra a teoria dos vasos comunicantes pela qual só podemos encher um vaso a custa de outro se fôr mais elevado o nível

dêsse outro. Há também necessidade de um nível ontológico mais alto se queremos mover alguma coisa da potência para o ato. Mais singelamente, êsse princípio nos diz que o menos sai do mais. Para o materialista, ao contrário, o mais sai do menos. Tomemos um exemplo ilustrativo de seu modo de raciocinar. Discute-se muito, ùltimamente, a presença de sêres vivos em Marte. Os astrônomos fazem pesquisas para saber se em Marte há condições de vida semelhantes às da Terra. Suponhamos que afirmem a existência do ar e da água; nós raciocinaríamos assim: se há condições, *pode* haver vida e *pode* até existir uma humanidade. O materialista de boa cêpa e sólida convicção raciocinará assim: se há condições haverá vida, e haverá humanidade, por lhe parecer que, aqui neste mundo, a vida e a humanidade são puras decorrências do material e das condições existentes. Êsse raciocínio, que abre crédito ilimitado para as causas materiais, e bloqueia o crédito das outras causas mais altas, levaria o mesmo materialista a esperar que uma pedreira, com o tempo, se transformasse em catedral gótica, e a jazida de carbonato de cálcio, com o correr dos séculos, produzisse obras parecidas com as que atribuímos a Praxiteles.

Da mesma maneira, as ascensões históricas se explicariam pelas atividades mais materiais do homem, ou até pela densidade demográfica; e as próprias obras do espírito seriam suscitadas pelo empuxo dos fatôres demográficos ou econômicos. Mas a história, a mitologia, a lenda e a poesia, unânimemente, contrariam a tese fundamental do materialismo histórico. Podemos reconhecer que essas causas materiais andaram muitas vêzes relegadas a um excessivo e até culposo esquecimento, mas não podemos consentir que êsse reconhecimento se transforme em sentimento de culpa, e logo após em loucura. O que se vê em tôda a parte e por tôdas as épocas é o espetáculo dos homens que elaboram códigos, constroem templos, imprimem nas pedras as formas de seus deuses, e com tintas que ainda desafiam os séculos eternizam seus amôres. Os artistas pré-históricos, os arquitetos assírios, os escultores gregos não esperaram que seus povos atingissem certa renda anual *per capita* para então se entregarem ao lazer epifenomenológico de fazer obra de arte, ou de buscar a forma de um culto. Duvidamos da possibilidade de uma civilização caracterizada pelo primado do econômico; mas não duvidamos da possibilidade de uma civilização que, entre outras do mesmo quilate, inclua a *idéia* do primado do econômico.

O chamado vem do alto.

3. Nossa explicação para o *arranco* da marcha histórica é outra, e até diríamos que é oposta à do materialista. Não vem da terra, de baixo, da natureza inferior, a solicitação para a grande aventura ascensional; vem do céu, queremos dizer do alto, da natureza superior. Por isso cremos que a história de Abraão é melhor modêlo do *take-off* histórico do que a lenda chinesa utilizada por Toynbee. Abraão estava numa situação estacionária, movendo-se apenas circularmente, nos dias e nos anos, quando ouviu a voz do alto: "...Sai de teu país, de tua família, da casa de teu pai, e põe-te em marcha para o país que Eu te indicar. Farei de ti uma grande nação, abençoarei e tornarei grande o teu nome." (*Gên.* XII, 1.)

Na história dos outros povos não é a voz de Deus que chama diretamente, é a voz interior que vem do espírito feito à imagem e semelhança de Deus. Em certo momento o patriarca, o profeta, o artista, e os que nêles confiam, ouvem coisa semelhante ao que Abraão ouviu: sai da casa de teu pai, e põe-te em marcha... E depois, é dessa aventura do espírito que virá o estímulo para quebrar o movimento cíclico das atividades rasteiras, e para introduzir nelas o gôsto de procurar melhores instrumentos para maior riqueza de bens materiais.

Na história de Abraão o que admira não é só o fato de Abraão ouvir e obedecer às vozes do alto, é também o fato de não haver o menor sinal de oposição entre os membros de sua família. Nesse momento em que Sara podia ter dado alguma expansão ao riso, não se vê nenhuma alusão na Sagrada Escritura. O mesmo diríamos dos pintores maravilhosos que desenhavam e pintavam no fundo das cavernas escuras com o evidente consentimento de tôda a tribo. Êste e aquêle consentimento mostram que, em ambos os casos, a tendência ascensional não se limitou só a um privilegiado. E assim deve ter acontecido muitas vêzes: um ou poucos têm a iniciativa, mas a ascensão do grupo só é bem sucedida quando é geral o consentimento.

Civilização e civilizações.

4. A marcha histórica, como tôdas as marchas, pode ser dividida em idades, épocas, períodos, por meio de demarcações cronológicas. Ao longo do caminho dos povos vão surgindo fatos mais ou menos significativos, ou modificações mais ou menos profundas que tornam dife-

rentes os trechos do itinerário percorrido. A história geral da humanidade, por exemplo, costuma ser dividida em Antiguidade, Idade Média e Tempos Modernos. Mais significativamente podia ser dividida em História Sagrada e História Profana ou Temporal, ou podia ter uma das divisões das Idades do Mundo propostas por Santo Agostinho ou por Charles Journet.

Outras divisões, menos grandiosas, são as que demarcam episódios da história particular de um povo, como por exemplo podemos fazer com a história do Brasil dividindo-a em período colonial e período independente, o qual, por sua vez, e já com outro critério, poderíamos subdividir em Império e República. Tôdas essas divisões são marcadas por algum acontecimento que passa a determinar um antes e um depois como na vida individual um casamento, uma formatura, uma enfermidade grave, ou qualquer outro acontecimento que marque época. Tôdas essas categorias, idades, épocas, períodos, são partes de uma cronologia e supõem a divisão de um transcurso em etapas percorridas. Há entretanto na história outras categorias que escapam a essa espécie de classificação, e que até pedem outra imagem da história, sem ser a da marcha, para poderem ser adequadamente conceituadas.

À primeira vista não parece possível outra imagem para representar o fluxo de acontecimentos ao longo do tempo. Um hábito antigo, e uma grande coleção de metáforas, algumas de origem sagrada, fazem do homem um peregrino neste mundo, coisa que é verdadeira em têrmos de vida total, mas não é inteiramente adequada para exprimir a atividade própria da ordem temporal, e até para exprimir a idéia de um conteúdo e de um sentido para a história. O homem efetivamente *passa* pelo mundo, mas não passa pura e simplesmente como o viandante que além das pegadas não deixa atrás de si outra marca. Ao contrário, se uma coisa caracteriza fortìssimamente a natureza e a condição humana é a idéia de deixar marcas ou de deixar obra feita. E aí está a imagem que atrás pedíamos. Em lugar de marcha, a História será uma sucessão de feitos e obras realizadas por conjuntos humanos. E é nessa ordem de idéias que procuraremos conceituar melhor o que chamamos "civilização".

Antes de mais nada, é preciso lembrar que o têrmo pode ser tomado em dois sentidos. O primeiro, que chamamos de adjetivo, serve para designar uma perfeição cultural e admite as formas derivadas *civilizar* e *civilizado*, mas não admite o plural a não ser nas frases em que se queira justamente analisar a espécie de perfeição designada, como a palavra "educação"

também não comporta plural, a não ser em frases assim: "muitas são as educações, mas uma só pode verdadeiramente ser chamada cristã". No segundo sentido, que chamamos substantivo, o têrmo designa uma realização, uma obra feita ou uma experiência efetivada com determinadas características, implicando ainda uma idéia de perfeição dessa obra ou experiência realizada. Nesse caso o têrmo não admite os derivados do caso anterior, mas admite o plural porque são muitas as civilizações.

É num sentido aproximado do que pretendemos definir que Toynbee organizou um quadro geral de 21 civilizações, assinalando para cada uma das últimas e mais conhecidas as filosofias dominantes e por assim dizer constitutivas. Para o mundo ocidental o autor inglês demarca quatro civilizações:

Ocidental I	(Alta Idade Média)	675-1075
Ocidental II	(Idade Média)	1075-1475
Ocidental III	(Moderna)	1475-1875
Ocidental IV	(Pós-Moderna)	1875- ?

Mas tornamos a dizer que não é a demarcação cronológica que caracteriza e define uma civilização. Sendo uma soma de fatos e feitos que transcorrem no tempo, não é a duração que a define. Uma sonata também transcorre no tempo, sem deixar de ser, entretanto, uma coisa feita com um conteúdo próprio, com uma forma que se encarna no tempo, se podemos usar essa expressão quase extravagante, mas que possui um conteúdo de significações que transcende ao tempo. Não lembraria a ninguém definir um concêrto ou uma sinfonia pela hora que começou e pelo minuto em que terminou.

O que entendemos por "civilização", no sentido substantivo e próximo do adotado por Toynbee, é uma obra comum ou experiência comum de convivência, realizada por grupos humanos maiores ou menores, e em extensões geográficas que podem ser relativamente pequenas como a que serviu de cenário para a Civilização Helênica, ou quase mundiais como a que vai servir de cenário para a Civilização Ocidental Moderna; e é obra comum ou experiência de convivência dentro de uma ampla atmosfera cultural constituída por idéias, valôres, critérios, e arquétipos humanos, organizados em uma constelação ou uma mitologia, e formando uma *ideo-logia,* que é a nota característica essencial de cada civilização. Essa experiência comum, ou obra comum,

não é realizada com a mesma clara consciência com que uma equipe de homens constrói um aparelho eletrônico ou um edifício; mas não dispensa a idéia de uma certa consciência de destinação comum. Também não possui tal obra a mesma unidade de uma sinfonia ou de um aparelho eletrônico; mas não pode dispensar a idéia de certa unidade, de certa constância, sem a qual não podemos pensar em coisa alguma.

De onde virá a consciência, vaga embora, da obra comum realizada dentro de uma civilização? A resposta se encontra, a nosso ver, na idéia de que, entre os sentidos da História, tem especial importância o imenso e universal desejo de *manifestar o homem,* sim, de evidenciar, de exibir, em combinações e constelações diversas, as virtualidades da alma racional, isto é, as riquezas da natureza humana, que um só homem, uma só raça, uma só experiência conjunta não esgotam. Assim como estamos aqui, a caminho, ou na preparação de uma Exposição Universal onde todos os nossos talentos e feitos sejam mostrados, e por isso pintamos quadros, escrevemos livros, compomos peças de teatro, realizamos empreendimentos, assim também, pelo mesmo grande motivo, estamos empenhados em empreendimentos de dimensões históricas, montagens imensas, representações com milhares e milhões de autores, empenhados durante uma série de episódios em mostrar o funcionamento de uma constelação de idéias, valôres, critérios e modelos. É sabido que uma das grandes paixões do homem é a de ver projetadas e atuantes as suas idéias. Ora, a obra civilizacional é a realização disso em ponto grande.

Coincidirá nosso conceito de civilização com o de "filosofia dominante" de Toynbee? Diremos que não. Nossa definição ideo-lógica, criterio-lógica ou axio-lógica de civilização não coincide com a de uma experiência comandada por uma filosofia dominante, como o cartesianismo e o hegelianismo, que o historiador inglês toma como filosofias da Civilização Ocidental moderna. Sem negar a poderosa influência dessas filosofias nos tempos modernos, preferimos dizer que o constituinte formal de uma civilização é mais o conjunto de idéias ou convicções derivadas de uma filosofia vivida, do que de princípios e teses de uma filosofia professada. A vivência ideo-lógica dentro de uma civilização não é bastante consciente para merecer o nome de filosofia, nem é bastante inconsciente para perder completamente a unidade ideo-lógica.

Da definição que acabamos de dar depreende-se que uma civilização é sobretudo obra espiritual, sem por isso eliminar de seus quadros características sensíveis que correspondem a encarnações, a descidas até o rés-do-chão dos ingredientes do firmamento civilizacional. Nas civilizações antigas, e mal conhecidas, não temos outro recurso de delimitação fora da geografia ou da raça. A Civilização Egípcia é algo bastante misterioso para nós, embora nos pareça mais nítida quando dizemos que é egípcia porque transcorreu no Egito. Nas civilizações mais modernas, a Medieval e a Moderna, serão menos definidas pela geografia, pelas raças, mas serão mais inteligíveis nos seus constitutivos formais. Da medieval sabemos que foi uma Civilização Cristã; da moderna, como veremos adiante, sabemos que foi uma Civilização Individualista formada de constelações de idéias e valôres derivados no nominalismo e da moral do egoísmo.

Agora é com um sentido diferente que diremos que a marcha ou andamento da História não é contínua e uniforme. Não pensamos em diferenciações do caminhar, em variações do ritmo, e sim em diferenciações da obra feita ao longo do caminho. A história será uma sucessiva elaboração de conjuntos civilizacionais. Assim como se diferenciou a humanidade em nações com costumes e línguas diversas, diferencia-se também em civilizações com mentalidade coletiva, ideo-logias e concepções diversas da vida e do mundo. E também, assim como as nações se demarcam sem que a substância de um povo esteja nas suas fronteiras, demarcam-se também as civilizações. O exemplo de demarcação cronológica dado atrás, e tirado de Toynbee, não nos parece o melhor, ao menos dentro da concepção que temos de civilização. Preferimos juntar as duas idades-médias. A diferença vivamente assinalada por Toynbee não quebra a unidade da civilização cristã. Não menos vivo é o sentimento de descontinuidade dêsse período assinalado por um grande medievalista que nos dirá suas razões:

GUSTAVE COHEN: "O período que vai de 1150 a 1200 é tão rico na ordem do desenvolvimento da filosofia, da literatura e do pensamento artístico da França, que sentimos, quando o consideramos em seu conjunto, uma espécie de vertigem." (*La Grande Clarté du Moyen-Age*, EFM, N.Y. 1943, pág. 93.)

O capítulo que começa com essas palavras de deslumbramento tem o título geral de *Segunda Renascença,* e título particular de *Advento da Mulher e do Amor.* E a seguir o autor se refere às tantas idéias novas que entraram em circulação, e às tantas formas desconhecidas e tantas realizações literárias que surgiram. Assim mesmo, e da própria leitura dêsse grande livro escrito por um judeu sôbre a Cristandade francesa, concluímos que não há razão para ver uma divisão na unidade medieval. Não recuamos diante da idéia de decompor a Civilização Medieval em dois tempos, como se faz em música, mas preferimos manter a idéia de uma unidade abrangendo todo o mundo ocidental desde o século VI ou VII até o século XIV. As datas escolhidas são meramente simbólicas, porque o contôrno de uma civilização está longe de ter a nitidez do contôrno de uma região geográfica. Toynbee escolhe para demarcar o fim da Idade Média a queda de Constantinopla. Egon Friedell, outro grande judeu que se interessou pela Idade Média Cristã, no seu *Cultural History of the Modern Ages,* começa o capítulo *A Alma da Idade Média* com esta declaração patética: "Nos meados do século XIV, o reino milenar da Fé, a que damos o nome geral de Idade Média, tornou-se quase repentinamente o *Passado.*"

Também não vemos razão plausível para terminar a Civilização Ocidental Moderna no ano de 1875. Por que em 1875? Pensará Toynbee na lei trabalhista votada nesse ano? Ou na aquisição pela Grã-Bretanha das ações do Canal de Suez? Certamente nos escapa a intenção do historiador, mas não vemos naquela data nenhum acontecimento que tenha caráter de fim de civilização. Nem nos parece que a Civilização Ocidental Moderna tenha realmente terminado em pleno apogeu da Sociedade Liberal. Preferimos a data da Guerra I, 1914-18, ou até, quem sabe, a data escolhida por Emmet John Hughes: "a 29 de setembro de 1938, na Casa-Parda de Munique, no silêncio da treva, a última pálida chama da fé que fizera a Sociedade Liberal, bruxuleou tranqüilamente e morreu".

E agora? Agora, isto é, depois de 1938, estamos, como já estivemos no século XIV, numa espécie de corredor da história, ou num "no man's century". Século de ninguém, e por isso mesmo disputado por todos. Transição, e por isso mesmo estonteante e incerto. Que espécie de civilização virá agora sôbre o Ocidente e sôbre o Oriente? Será universal ou será dividida? Poderemos esperar a *nouvelle chrétienté qui demande à naître* de Charles Journet, ou o ideal histórico concreto de um humanismo integral de Maritain?

Deixemos essas perguntas para outros pontos de nosso trabalho, e voltemos, neste, às considerações mais gerais e abstratas.

O imóvel e o móvel.

5. Devemos reconhecer que essa tentativa de mostrar uma *forma* no conjunto de fatos e feitos, de obras, palavras, gestos, vidas, amôres e ódios, que ocorreram, por exemplo, na Europa, entre o século VI e o século XIV, tangencia a insensatez. Realmente, num mundo que já pôs em dúvida a consistência desta mesa e a autonomia de nosso próprio corpo, e que reduziu todo o pretendido espetáculo de formas a ilusões de nossa sensibilidade, e ao artifício que os discípulos de Bergson chamam "morcellage du réel", não pode haver mais desvairada pretensão do que essa de reconhecer *formas* na História, como reconhecemos carneirinhos, anjos e elefantes nas nuvens do céu.

Por isso nos sentimos obrigados a abrir aqui um parênteses para remover um êrro clássico que nos paralisaria o pensamento se não soubesse evitá-lo. Êsse êrro consiste na afirmação de que tudo é movimento. Ora, se tudo fôsse movimento não poderíamos dizer que tudo é movimento. A rigor, não poderíamos fazer mais do que rolar os polegares como o cético descrito em Platão. Salta aos olhos que só podemos predicar alguma transformação depois de afirmar uma identidade, e portanto uma imobilidade. Suponhamos, por exemplo, que estivéssemos em viagem e ao cabo de sete anos encontrássemos môço feito o rapaz que havíamos deixado menino. Exclamaríamos: — Como José cresceu!

Evidentemente só podemos dizer que José cresceu depois de admitir que o rapagão que nos apareceu à porta de casa é o mesmo José, e portanto depois de admitir, com sólida convicção, que José permaneceu. Ao contrário disso, se numa espécie de jôgo nos levam de casa uma filha loura e nos trazem uma menina morena, ou se nos arrebatam a esbelta e nos devolvem a gorda, não vamos logo aceitar a idéia de uma transformação, nem vamos aceitar o pesadelo de ter um quadro familiar exposto assim ao *devenir.* Já bastam as vicissitudes da vida e as alterações que atingem as pessoas deixando-as todavia intactas na identidade!

As transformações mais feéricas, ou mais místicas, para serem verdadeiras transformações têm de ter na base uma não-

transformação. Tomemos um caso exageradamente transformista: a história do Príncipe que virou Sapo Dourado. Essa fábula só conseguirá manter seu palpitante interêsse enquanto crermos que o Príncipe continua a existir, de algum modo idêntico a si mesmo, sob as espécies do Sapo Dourado. Ao contrário, se nos disserem que aquêle sapo é realmente um batráquio ordinário, e que o vago e sujo ouro velho que ainda exista em seu feio dorso não tenha nenhuma relação com a coroa dos reis, então não poderemos decentemente dizer que o príncipe virou sapo. Diremos melancòlicamente que o príncipe desapareceu e que em seu lugar apareceu um sapo, e essa história, assim apresentada, não terá o menor interêsse.

Além disso cumpre notar que há movimento e movimento. Posso dizer que êste é um movimento A e aquêle é um movimento B. Como? Procurando apreender a forma de cada movimento, e portanto a imobilidade de cada mobilidade. Tomemos como ilustração dêsse caso um salão de dança. Os pés do dançarino não param no chão encerado e parecem dar razão a Heráclito. Pensando no movimento da Terra, no deslocamento do Sol, no movimento de nossa galáxia e na expansão do universo inteiro fàcilmente concordaremos com quem nos disser que o pé do dançarino não passa duas vêzes no mesmo lugar. Mas se nós sairmos da sala e voltarmos após alguns minutos perceberemos que a dança é outra, isto é, que a mudança mudou, que a transformação transformou-se, que o movimento moveu-se. Em palavras mais sóbrias diremos que os dançarinos estão executando *outra* dança. Mas agora temos meios de saber que estão executando *outra* dança porque antes tínhamos os meios de saber que estavam dançando a mesma dança, isto é, tínhamos os meios de apreender uma forma.

Tomamos tôdas essas precauções, talvez fastidiosas, porque pretendemos insistir na possibilidade de apreender alguma coisa imóvel na tremenda mobilidade da história, tendo contra nós os pré-socráticos contemporâneos que incidem no mesmo êrro de Heráclito, sem todavia acompanhá-lo das mesmas lágrimas. Um estudioso do porte de Werner Sombart não hesitará em dizer com sarcasmo: "É sem dúvida tentador apreender e descrever o fundo imóvel e invariável da história humana, mas não é esta a tarefa do historiador, porque escrever história, queiram ou não queiram, é apresentar os fatos que variam e salientar as diferenças." (*Le Bourgeois,* Payot, 1936, pág. 13.)

Não pretendemos, e cremos que ninguém até hoje pretendeu chegar ao fundo imóvel da história humana, mas não po-

demos admitir, queira ou não queira o Sr. Sombart, a possibilidade de algum conhecimento que consista principalmente em notar as variações e assinalar as diferenças. No que diz respeito à história ninguém contestará que um dos aspectos do ofício dos historiadores consistirá efetivamente em notar mudanças e comparar situações; mas isto não nos impede de afirmar, com forte convicção, que um dos principais serviços do historiador é justamente o de saber apresentar as formas das civilizações à consideração de nossa inteligência. Há obras civilizacionais *feitas* que guardam em suas formas inteligíveis a mesma perenidade do *Cravo Bem Temperado,* que posso ouvir hoje, contemplando as mesmas belezas musicais que foram compostas, escritas e tocadas pela primeira vez há duzentos e vinte anos. E assim como se ouve a música de Bach ou se lê a *Divina Comédia,* devemos poder ouvir ou ler essa obra mais ampla e indubitàvelmente mais confusa, que foi por exemplo a Idade Média. E não vemos com que razões aceitáveis poderá um historiador esquivar-se dessa obrigação.

A civilização é um meio circundante e penetrante.

6. O que dissemos até aqui das grandes experiências históricas chamadas civilizações se tornará um pouco mais claro, e mais completo, se colocarmos o problema em têrmos ecológicos, isto é, se considerarmos a "civilização" como um meio no qual o homem está imerso, e ao qual está transmitindo sua forma, sua *Gestalt* psíquica e moral que passa a ser modêlo de cristalização do sistema conjunto. Uma civilização é a projeção do *self-system,* da *forma* de convicções, crenças, valôres, etc; recìprocamente, os habitantes imersos numa civilização recebem dela essa estrútura psíquica e moral. Tudo isto, evidentemente, dentro do campo da liberdade humana e das possibilidades de reação. Por isso a forma de uma civilização estará sempre muito longe das formas perfeitas das obras de arte. Haverá sempre antagonismos, colisões, corpos estranhos dificultando a relação entre os homens e o *meio* civilizacional. Como todos os *meios* em que vive o homem, a "civilização" é um *environment,* uma envoltória, um mundo *circundante* e *penetrante.*

Para melhor colocação dêsse problema será interessante considerar as diversas envoltórias que cercam o homem, a partir das mais próximas e das mais rasteiras até às mais altas.

Os meios concêntricos do homem.

7. O homem vive num meio, que até certo ponto é feito por êle, e do qual recebe influências. Aí está uma proposição que ninguém contestará e que até, digamos assim, padece de uma excessiva evidência. Sim, essa espécie de verdade tem o defeito de parecer mais clara do que é, ou de esconder as reais dificuldades, e em conseqüência dessa ilusão tem o defeito de inclinar a mente para simplificações brutais e decididamente errôneas. Assim é que os sociólogos discípulos de Durkheim, tão entusiasmados ficam com a idéia de ser o homem influído pelo meio que chegam a esquecer a primordial influência do homem sôbre o meio. É claro que o estilo de vida e os costumes dependem em larga medida do meio físico anterior ao homem. Os esquimós são obrigados a vestir peles e a comer peixe, enquanto os africanos, ou os índios sul-americanos, vivem nus. Até aqui o óbvio excessivo. Um pouco menos excessivo, mas ainda óbvio é o que se sabe da história e até da pré-história: onde o homem se instala por algum tempo logo procura aprimorar o próprio meio físico à sua feição. E daí por diante, o meio em que vive o homem é cada vez mais humano, ou cada vez menos puramente físico. No escritório em que escrevo estas linhas, o único meio físico em estado natural é o ar, que aliás podia ser artificialmente refrigerado. Tudo o mais são livros, mesa, cadeiras, relógio, telefone, etc. — coisas tiradas da terra, ou das florestas, mas violentamente moldadas pelo homem. Quem vê ainda um tronco de árvore naquele dicionário?

Outro aspecto perturbador do problema reside na imensa, quase diríamos infinita variedade de "meios" em que vive e se move o homem. Um dêles é o meio físico, outro, no extremo oposto da elaboração e da espiritualização é o que chamamos civilização. E como essas envoltórias do homem se movem e influem uma na outra, pareceu-nos que devíamos proceder um levantamento mais metódico partindo do primeiro circundante de nosso eu-sujeito que é o nosso eu-objeto. Já nesse ponto, ou nessa profunda intimidade de nosso ser há um *intra* e um *extra*, um lado mais de dentro e um lado mais de fora, um homem mais interior e um homem mais exterior. A consciência profunda que temos de ser um *eu*, que um pensador existencialista chamou de fato primordial, é a de uma separação, ou segregação, em relação ao exterior, ao não-eu, ou ao menos-eu. Muitos equívocos de ordem psicológica e moral poderiam surgir nesse

ponto, porque um dos erros de perspectiva que o homem pode cometer, e de graves conseqüências, é precisamente o de não saber exatamente qual é o mais eu e o menos eu. Adiante tornaremos a encontrar êsse problema com suas explosivas repercussões culturais e civilizacionais. No momento prossigamos nossa investigação. Na estrutura psíquica podemos reconhecer o centro ou núcleo mais profundo, e voltado para a vida espiritual do conhecimento e do amor, e as faces mais voltadas para fora e para a vida da sensibilidade que nos põe em contato com o mundo exterior. Do mesmo modo, quando pensamos no composto humano, corpo e alma, mesmo sem separar os dois elementos, mesmo sem esquecer a unidade do homem e a presença animadora da alma forma do corpo humano, não podemos nos esquivar à idéia de uma exterioridade maior do corpo e interioridade maior da alma. Não desconhecemos as dificuldades próprias de uma antropologia cristã que se defronta, como assinala Gilson, com uma difícil integração: "Não podemos seguir Platão em sua demonstração de substancialidade (e imortalidade) da alma, sem pôr em perigo a unidade do homem; e não podemos seguir Aristóteles em sua demonstração da unidade do homem, sem pôr em perigo a substancialidade e a imortalidade da alma."

Conhecemos êsses riscos, podemos ainda assim dizer que o corpo é o mais exterior de nossas envoltórias intrínsecas, ou de nossas pétalas como diria Rilke. Começamos no nível do corpo o contato com o terrível e amável mundo exterior. Pensemos primeiro no universo físico, no qual o nosso corpo ocupa um modesto lugar que multiplicamos por nossa mobilidade até o dia em que êsse multiplicador se anula. Êsse universo físico, com tôda a sua majestosa grandeza, é pobre de formas, fraco de unidades. Existem sêres delimitados em forma esférica, diríamos até pueril, como o Sol e a Lua; e outros sêres, onde palpita a vida, com formas mais extravagantes, como as árvores, as aranhas, os crocodilos e as margaridas e o próprio homem, com seus braços, suas pernas, e demais órgãos. A ciência revelou a composição básica comum dos homens e dos astros. Tudo é hidrogênio, e mais uns poucos átomos mais ricos. Não satisfeita com essa política de equalização e nivelamento de todos os sêres corpóreos, a ciência trouxe-nos uma segunda informação: os corpos não guardam suas moléculas próprias assim como nós guardamos nossos livros e nossa roupa. O regime do universo físico é o da comunidade dos átomos. Não há molécula de hi-

drogênio ou carbono marcado com o meu monograma. E pelo movimento incessante de tudo, *esta* molécula não permanece muito tempo *neste* corpo. Hoje aqui, amanhã acolá, errantes, caprichosas, elas parecem inteiramente destituídas de pátria e de destino. Daí se tirará a idéia que é ilusória a demarcação que costumamos fazer dos objetos. Existiria um UNO, ou então um Múltiplo universal formado de átomos de hidrogênio, ou de algum grão mais elementar, dentro do qual, por um artifício ou ilusão dos sentidos, nós praticamos o "morcellage du réel" a que já aludimos.

Não chegaremos a tal extremidade, mas é forçoso reconhecer que os corpos físicos estão imersos, embebidos, num meio físico, onde cativam com pouco vigor a fugitiva e caprichosa matéria. Ou então, em têrmos mais razoáveis, temos de reconhecer o fato da circulação da matéria, sobretudo nos corpos vivos. Nosso corpo recebe e devolve. Tempos atrás vimos numa revista ilustrada a figura instrutiva, e um pouco humilhante, de uma família cercada do que comia durante um ano. Em tôrno das seis ou sete pessoas estavam os sacos de cereais, os barris, as garrafas, dois bois, um porco, cestas de frutas, tudo o que deveria durante um ano passar através daqueles corpos humanos e voltar à terra.

O corpo do homem, como se vê, está colado ao mundo, e essa primeira envoltória cerca o homem, entra-lhe pelos olhos, pelos ouvidos, pelo nariz e pela bôca. E agora começam os "meios" mais trabalhados pelo homem. Ao rés-do-chão, como primeira elaboração do meio físico, temos a paisagem humanizada, a região onde o homem vive, luta, trabalha e mora. A geografia humana e a sociologia se ocupam dêsse nível ecológico. A economia se ocupará do meio constituído pelos modos de produção. Além de viver, comer, dormir, dançar, celebrar festas, etc., o homem tem de produzir. Nos dias de hoje essa envoltória revestiu-se de uma enorme complexidade e cobre uma área que vai dos modos de produção mais primitivos aos mais elaborados. Além dêsses mundos mais amplos, o homem vive constantemente em meios mais aconchegados e mais particulares, uns duradouros como a casa e outros passageiros como um trem. A casa é a envoltória mais perfeitamente conformada pela natureza do homem; diríamos que é uma expansão do homem como o concha em forma de caracol é a expansão da lesma que nela mora. Etimològicamente ecologia vem de *ekos* que quer dizer casa, e *logos* que quer dizer estudo; o mesmo radical *ekos*

se encontra em *economia,* por onde se vê que a sociologia e a economia, para serem verdadeiramente humanas, devem começar e terminar na *casa.*

Dissemos bem: deve começar na casa; em seguida deve progredir, da casa para a Cidade, da Cidade para a Civilização, e daí de volta para casa. Em todos os problemas humanos é essencial que não aconteça o que aconteceu com Parsifal, que esqueceu o nome de sua mãe, o caminho de volta à sua casa, e por fim o seu próprio nome, isto é, o segrêdo íntimo de seu próprio ser.

Envoltórias telúricas, políticas e solares.

8. Podemos esquematizar mais metòdicamente as diversas espécies de cercaduras ou de asmosferas humanas. Parece-nos boa a seguinte divisão: 1) as envoltórias de que se ocupa a sociologia e a geografia humana, que estão mais próximas da terra, e por isso chamaríamos de *telúricas;* 2) o meio formado pelos "outros", pelas relações humanas, que chamaríamos de *políticos,* com inclusão da Casa e da Cidade; 3) as envoltórias culturais, ou firmamentos civilizacionais, que chamaríamos de *solares.*

No primeiro mundo, como já dissemos, está o mais próximo relacionamento do homem com a natureza, estão os costumes, as características chamadas regionais, o modo de vestir, de comer, as primeiras atividades econômicas, os esboços lúdicos de arte folclórica, as crendices, e todos os demais elementos de vida humana em estágio não dizemos primitivo, mas infantil, e destituído de tropismo histórico. Mais adiante veremos que as influências que vêm dêsses meios falam mais à *sensibilidade* do que ao espírito.

No segundo nível está a envoltória cuja atmosfera é a morrinha humana. São os outros, com quem é bom viver como diz o salmista, ou com quem prelibamos o gôsto dos infernos, como diz o pessimista: "L'enfer c'est les autres." Os problemas familiares, políticos e econômicos pertencem a esta ordem.

No terceiro nível está a atmosfera ou firmamento cultural que podemos decompor em outras camadas, cada uma com sua característica, à imagem do que se faz com a atmosfera terrestre. No primeiro céu está por assim dizer o mostruário da *atualidade,* a bizarra exposição do presente, com as notícias do que se faz, do que se pensa, do que acontece, como se as abó-

badas do mundo dos homens fôssem forradas com páginas de revistas ilustradas que mudássemos todos os dias. Essa imagem que pintamos coincide bastante com o que Julian Marias chamou de *consabido,* e com que esboçou uma explicação da unidade norte-americana. Os homens gostam de *saber juntos* as coisas mais humildes e menos relevantes, que se tornam assim sinais de congraçamento.

> Julian Marias: "Son esas uniformidades que excitan la sonrisa de los frivolos, los artifices de una colosal labor de creación histórica. Shell, Kodack, Freud, Clark Gáble, Einstein, Gillete, MacArthur, los 5.200.000 exemplares de *Life,* Camel, la Constitución, las piernas torneadas y ritmicas de Ginger Rogers, los Padres Peregrinos, Ford, Bob Hope, el Cardenal Spellman, los "copos de maiz" de Mr. Kellog que acaba de morir, nonagenario, después de haber hecho deayunar a cien millones de americanos, todo eso, que todos conocen, y cada uno sabe que es igualmente conocido por los demás. Es decir lo Consabido." (*Los Estados Unidos en Escorzo,* Emêcê, 1957 pág. 34,)

Nesse mesmo *écran* do *Consabido* projetam-se as figuras dos deuses e semideuses da mitologia vigente, que além de desempenhar o papel de sinal de congraçamento funciona também como exposição de arquétipos propostos à admiração e à imitação. Num meio tradicional e mais voltado para a terra do que para as nuvens iluminadas, numa aldeia da Bretanha, por exemplo, as môças olham para as outras, para as mães e avós, a fim de saber como devem vestir e pentear os cabelos. Numa grande cidade, os vestidos e cabelos saíram da esfera doméstica ou telúrica, e são copiados nas alturas do Consabido. Diríamos que essa indumentária e êsses cabelos *decolam* da vida chã e cíclica e ganham altitude civilizacional.

Acima dêsse firmamento movimentado e iluminado demais — às vêzes a ponto de ofuscar — temos o céu mais sereno da cultura pròpriamente dita. Aí estão as ciências, as artes, as obras da sabedoria filosófica, que poucos conhecem, ou que muitos conhecem como *fato* ou como *nome* refratado no Consabido.

E ainda acima do firmamento cultural povoado com as obras do espírito, e com as figuras dos homens representativos transformados em ideais, arquétipos, modelos dignos de se-

rem imitados, temos uma ionosfera mais ampla, mais obscura, semiconsciente ou inconsciente-coletivo, num sentido diverso do que lhe empresta Jung. Nessa camada, que cerca o homem e nações inteiras durante séculos, estão os critérios, os valôres, as idéias que formam um sistema, ou uma constelação — espécie de zodíaco da história — sob cujo signo transcorrem os eventos mais diversificados e aparentemente mais heterogêneos. É êsse *environment* que chamamos "civilização", e que corresponde muito pròximamente ao que Toynbee e os demais historiadores têm em mente quando dizem que nos meados do século XIV extinguiu-se a Idade Média, e nos tempos de hoje assistimos à agonia da Civilização Ocidental Moderna.

Quais serão os elementos que *formam*, no sentido próprio do têrmo, essas duas civilizações mais próximas de nós, a cuja herança estamos tão vitalmente ligados? Numa primeira aproximação diríamos assim: a Idade Média estêve formalmente constituída por uma refração cultural da Fé cristã, foi uma civilização vitalmente cristã, com as notas de um humanismo centrado no valor da pessoa humana, mais vivido do que professado, e polarizado pelo *homem-interior*, com a conseqüente ênfase posta no "conhece-te a ti mesmo, em Deus", que Gilson chamou de socratismo cristão. A Civilização Moderna, que parece ter nascido mais como uma reação do que como uma integração dos valôres passados, se caracteriza, na ordem especulativa, pela predominância das filosofias derivadas do nominalismo, e na ordem prática, pela moral do egoísmo e do *homem-exterior*. Quando porém dizemos que as filosofias derivadas do nominalismo formam o zodíaco histórico de nosso tempo, não pretendemos, de modo algum, que os habitantes da grande civilização Ocidental Moderna professassem, usassem conscientemente os princípios desta ou daquela corrente filosófica, e sim que usavam esses princípios difundidos, dissolvidos na psicopatologia da vida cotidiana, e na maneira de conduzir seus empreendimentos.

Nas páginas subseqüentes procuraremos explicar e ilustrar melhor essa formulação que parecerá esquemática demais, sobretudo ao leitor influído pelo supracitado nominalismo, e por isso habituado a desconfiar das abstrações e dos inteligíveis, em favor das particularizações empíricas.

Será preciso acrescentar que essa figura geométrica de círculos concêntricos tem valor analógico e não pode ser tomada ao pé da letra em sua simplicidade esquemática?

O homem e o meio, figuras homólogas.

9. O leitor certamente já percebeu que as envoltórias do homem, que esboçamos no tópico anterior, têm a figura e imagem do homem. Realmente, o que atrás descrevemos reproduz de certo modo o esquema freudiano das instâncias psíquicas: as envoltórias telúricas correspondem ao *id;* a camada ao nível do homem, ou política, na Cidade ou na Casa, correspondem ao consciente; e as camadas superiores, psicocivilizacionais, correspondem de algum modo ao modêlo do super-ego freudiano. Tudo isto sem compromissos de maiores paralelismos e implicações.

Êsses mundos exteriores têm a figura do homem por uma excelente razão: são feitos pelo homem, e feitos de um modo especial, como quem faz um retrato, ou como quem faz uma roupa e não como quem faz uma obra qualquer que sirva ao homem sem ser uma representação de sua figura. Assim como deixamos a marca do pé na areia do caminho, deixamos também essa outra pegada mais complexa, essa marca mais integral de nossa presença.

Cada um daqueles mundos é feito à imagem e semelhança do homem, mas cada um tem a nota tônica numa das partes, ou numa das figuras do homem tomado em várias perspectivas. Sendo o homem um composto de corpo material e alma espiritual, só será fiel o retrato que apresentar essa dupla realidade, embora esta figura insista mais na corporeidade, e aquela outra diga mais coisas do espírito. Reduzidas às três principais, como fizemos atrás, as envoltórias do homem se apresentariam como emanações diferentes assim especificadas: a que chamamos telúrica, regional, sociológica ou geográfica, representa o mundo da relação Homem-Natureza, ou da *sensibilidade;* mas não da sensibilidade em estado puro e separada, e sim da sensibilidade espiritualizada em algum grau; as envoltórias que chamamos *solares* representam o mundo da *mentalidade* ou da estrutura psíquica consciente, semiconsciente e inconsciente, mas racional. Mais adiante desenvolveremos um pouco mais êsse interessantíssimo assunto que passa os limites de nosso trabalho e de nossas fôrças. Agora, diremos apenas que o psiquismo humano, como tudo o que é do homem, participa da natureza bivalente do composto. Por isso, além dos hemisférios inconscientes do psiquismo voltado para a sensibilidade, onde se alimentam as raízes de nossas emoções, de nossos afetos e de tantas reações nossas às vêzes incompreensíveis, temos em nós instâncias psíquicas mais espirituais do que sensíveis, formadas por idéias,

critérios, valôres, experiências morais e intelectuais invisceradas, assimiladas profundamente, e organizadas num sistema-interior, numa espécie de dogmática interna que o homem a cada instante, instintivamente, com o instinto dos *habitus*, consulta para aquilatar algo que o mundo lhe apresenta, ou com que a vida o desafia. É nessas profundidades da alma que se alimentam as raízes das virtudes morais e poéticas (*habitus*), como veremos adiante.

Os mundos externos são emanações, projeções do mundo interno do homem; recìprocamente, os mundos internos do homem recebem influências diversíssimas, vindas dos vários mundos externos. Uma só vez é feito o homem pelo pai e concebido pela mãe; mas todos os dias os homens são feitos e concebidos pelo pai que está nas instâncias solares, e pela mãe que está nas instâncias telúricas. Mas também, em cada momento o homem gera o homem e concebe o homem, é pai e é mãe. E essa circulação se enquadra dentro da envoltória civilizacional durante séculos, enquanto os homens conseguem explorar o conteúdo das constelações espirituais, das idéias, valôres, critérios, etc., que são a forma da civilização em que vivem. Com que objetivo? Com que grau de consciência laboram e militam os homens por uma civilização?

Varia certamente em gama muito extensa o grau de consciência. Antes de mais nada devemos salientar que os homens não têm nunca a consciência explícita de estar laborando e militando sob a bandeira de uma civilização; mas muito mais freqüentemente do que se imagina, os homens têm consciência de estar projetando no mundo exterior *as suas idéias, o seu modo de pensar*. Já dissemos, e cremos que valha a pena repetir com ênfase: NÃO HÁ DESEJO HUMANO MAIS VEEMENTE DO QUE ÊSSE DE VER FUNCIONAREM SUAS IDÉIAS. Em qualquer esquina, em 90% dos casos, os homens mais simples estão conversando e intercalando a cada momento, com explícita declaração, a sua *Weltanschauung*.

Recìprocamente, em cada momento os homens estão recebendo os raios cósmicos penetrantes que vêm da envoltória civilizacional. Muita gente pensa que as influências mais fortes e mais formadoras do homem são as que vêm da terra, da região, dêsse subsolo de nossa vida onde guardamos a matéria estranha que compõe os sonhos, e julga que as idéias não colam no homem, e muito menos penetram. Ora, a nossa convicção é que não há raio mais penetrante do que êsses que vêm da estratosfera civilizacional. O mundo moderno, pesadamente empiris-

ta, valoriza pouco as idéias, as categorias espirituais, em favor da ordem sensível ou da ordem econômica; mas devemos notar que se aplica aqui o que disse Aristóteles: para negar a metafísica é preciso fazer metafísica. Para desvalorizar as idéias, os homens precisam fabricar idéias sôbre as idéias.

Tentemos agora responder à primeira pergunta que deixamos atrás: com que objetivo laboram e militam os homens sob a bandeira de uma civilização. Entende-se o bairrismo, entende-se o patriotismo, mas entende-se menos essa espécie de patriotismo que tem dimensões históricas. Já dissemos atrás que os homens desejam fortemente ver suas idéias projetadas e encarnadas em acontecimentos. Êsse fim próximo de manifestação pessoal, de irradiação de si mesmo, se completa com aquela outra idéia a que já aludimos tantas vêzes: além de projetar-se pessoalmente, de se fazer valer como pessoa, o homem deseja mais universalmente manifestar as virtualidades de sua essência. E em cada signo zodiacal da história êle encontra possibilidades de exploração, de experiências novas, impulsionadas por um desejo de exauri-las, de levá-las até as últimas conseqüências. Dir-se-ia que o homem faz um monumental exame de consciência coletivo de certo modo especificado em cada idade histórica por uma constelação de valôres ou idéias.

> MARITAIN: "... um terceiro aspecto do fim natural do mundo consiste na manifestação de tôdas as potencialidades da natureza humana, decorrente, também, do fato de não ser o homem um puro espírito, e sim um espírito unido à matéria. É normal, para um espírito, manifestar-se. Possuindo o homem tantas possibilidades ocultas, é normal que revele progressivamente êsse universo interior que é o próprio homem. Aplicaria aqui as palavras do Evangelho: "Nada está escondido que não seja manifestado." (*On the Philosophy of History,* Scribner's Sons, 1957, pág. 126.)

Envoltórias telúricas e solares.

10. Vale a pena dedicar um tópico especial à comparação das envoltórias extremas, a telúrica e a solar. Como já dissemos, a primeira é constituída pelos costumes, pelo estilo de vida no que concerne às coisas materiais: a comida, a veste, os meios de produção mais ligados à natureza inferior, as manifestações lúcidas, pré-estéticas, como o fol-

clore, e os demais balbucios da arte recém-nascida. Mas não é sòmente nos meios primitivos ou rurais que encontramos essa envoltória telúrica. Nas cidades, nas casas, existe também essa atmosfera, ou melhor êsse chão da vida, sob a forma dos costumes, dos hábitos caseiros e da rotina da vida. Êsses quadros sociológicos são geralmente menores no espaço e no tempo do que os quadros civilizacionais, que podem abranger muitas regiões e estruturas sociológicas diversas. As civilizações antigas coincidiam e se confundiam com o quadro sociológico, sendo por isso geralmente designadas pelo nome da nação ou da região em que existiram. Quando por exemplo dizemos "civilização sumeriana", pensamos mais no "Reino das Quatro Nações", ou na escrita cuneiforme, do que nas idéias filosóficas que animaram essa pequena ascensão histórica. Nas modernas civilizações, ao contrário, acentua-se o desejo de universalidade, e a imensa cobertura de múltiplas envoltórias telúricas. Tomemos por exemplo a Civilização Ocidental Moderna e consideremos uns poucos quadros culturais telúricos abrangidos por ela. Tomemos o primeiro quadro no Brasil colonial, e até para acentuar os contrastes, tomemo-lo descrito por um casal europeu: Luiz e Elizabeth Agassiz. O que mais impressionava êsses dois observadores de nossos costumes coloniais era a vida fechada e mal vivida da mulher brasileira. "Não imaginam, nem de longe, o oceano de pensamento que se agita fora de seu pequeno mundo... há também uma ausência de educação doméstica estarrecedora." Ora, nessa mesma época a sociedade parisiense que acabara de ler *Les Fleurs du Mal e Madame Bovary,* apaixonava-se pelos debates suscitados, como se apaixonaria pela seleção natural, e já se preparava para hastear, nos domínios da estética, a bandeira do impressionismo, e logo após as multicores bandeiras dos quarenta ou cinqüenta "ismos" que encheram de alarido o século XIX. Nesse mesmo período da história, entretanto, se dirigíssemos nossos telescópios para as regiões pedregosas da Bretanha, pouco distante dos salões parisienses, veríamos pescadores e famílias de pescadores, com roupas iguais às dos avós e bisavós, a repetirem os mesmos gestos, os mesmos costumes, a mesma técnica perigosa de pescar os mesmos peixes.

Temos aí três culturas diferentes, dentro da mesma grande civilização, recebendo dela os mesmos critérios embora em graus e iluminações diferentes. Comparemos as duas espécies de envoltórias: ambas são *meios* do homem, feitos pelo próprio homem. Ambas são marcas do homem projetadas no mundo ex-

terior e dotadas do dinamismo ecológico: são circundantes e penetrantes. Até aqui as semelhanças; agora vejamos as diferenças.

Nas envoltórias telúricas há maior predominância do meio natural, no sentido não humano do têrmo: o clima, a terra, e as obras humanas que se prendem a êsse meio sem evidenciar muito o dinamismo espiritual do homem. Nas civilizações ou envoltórias espirituais, predomina justamente essa marca ascensional do espírito humano, embora em cada região ou época conserve em suas alturas uma lembrança do gôsto das coisas da terra. De um lado sensibilidade mais ou menos espiritualizada; de outro lado categorias espirituais mais ou menos encarnadas.

A obra, a marca humana não tem o mesmo caráter numa e outra envoltória. Na terrestre é por assim dizer caracterizada por uma submissão ou passividade em relação ao meio; assim é que o esquimó faz seu *iglu*, mera saliência de gêlo numa superfície de gêlo, e ano após ano repete a mesma maneira de morar, de vestir e de comer. Ao contrário, nas marcas humanas que constituem as abóbadas das civilizações sobressai a idéia e o desejo de um domínio, de um sinal de conquista. Dir-se-á que nas culturas sociológicas, pela influência envolvente delas, por seu caráter maternal, o homem quer acampar, instalar-se no movimento circular da infância; ou quer prolongar uma vida uterina, sem nascer para a grande aventura da história. Nas civilizações, ao contrário, o que se observa é um anseio de maioridade e um contínuo desejo de perfeição.

Cumpre ainda notar que as envoltórias regionais, embora durem e transcorram no tempo, não têm dimensão histórica. São tradicionais no sentido fraco e até negativo do têrmo; são também conservadoras num sentido que inclui a idéia de uma vaga inconsciência dêsse conservantismo. As crianças também são conservadoras, não por um desejo de ligar um valor do passado à vida futura e presente, mas pelo fato de viverem num presente perpétuo e cíclico. As civilizações serão tradicionais no sentido dinâmico que inclui a idéia de uma entrega, como na corrida dos fachos acesos ou como na tradição cristã. Há algo de essencialmente horizontal na vida das envoltórias telúricas, e algo de ascensional na vida das envoltórias civilizacionais.

A cultura regional puxa o homem para a terra, para o meio, querendo-o imanente, fruto do meio; ao contrário, as civilizações dão ao homem a vontade e o gôsto de afirmar sua transcendência sôbre o mundo. Já dissemos que a envoltória regional é essencialmente não-histórica, chegando às vêzes a ser

anti-histórica, e por isso é mais quebradiça do que a civilização. As civilizações são mais duradouras apesar de estarem sujeitas contìnuamente a movimentos desencontrados. E não vai nisso nenhum paradoxo. Se lembrarmos que estamos falando do homem, que por sua natureza é corpóreo e espiritual, e por imperativo dessa natureza é principalmente ascensional, compreenderemos logo que o equilíbrio de suas estruturas mais importantes há de ser um equilíbrio dinâmico.

É também diversa a influência que essas envoltórias exercem sôbre o homem nelas imerso. A influência da envoltória telúrica se dirigirá à sensibilidade, povoará o inconsciente afetivo, fornecerá matéria aos nossos sonhos e imaginações. A influência de firmamentos civilizacionais se dirige à *mentalidade,* isto é, ao modo de pensar e de formar o sistema de idéias e valôres aos quais referimos tôdas as categorias de mesma ordem que nos são propostas pela vida.

O homem nasce num meio em movimento.

11. Os homens da Renascença descobriram com emoção que a Terra se movia; hoje, para nossa vertigem, é difícil encontrar alguma coisa que não se mova. Realmente, não é só a Terra, o meio físico, que está em movimento sob nossos pés: todos os mundos do homem estão em movimento. O homem nasce dentro de envoltórias diversas e diversamente aceleradas, como se nascesse numa caravana desabrida, ou como se seu berço tivesse rodas, hélices, asas, jatos. E isto decorre de sua missão e de sua natureza: natureza superior ao mundo visível, missão de firmar êsse senhorio. Por isso nasce incômodamente num meio em movimento. O mesmo não acontece com o cão que nasce num mundo proporcionado à sua natureza. Se pelo *soma* cada cachorro é individuado e constitui um animal à parte, que receberá o nome de Tupi ou Nero, e que terá de fazer o aprendizado de meia dúzia de operações, pelo *germe* é uma das contas do imenso rosário de onde o indivíduo canino tira suas mais importantes e decisivas aptidões. O que êle adquire ao longo da vida individual — atender pelo nome, conhecer a voz de seu dono, distinguir o caminho de casa — é pouco relevante comparado com o que não precisa adquirir, já possuindo por direito de nascimento.

Para o cachorro não há progresso nem história. Se há evolução, ou transformismo, que pelos séculos afora, e por processos ainda imperfeitamente conhecidos, vem modificando

as formas dos animais, a mãe do cachorro não precisa tomar nenhuma providência especial. Se se discute a existência e o modo de evolução, cremos que ninguém discuta êste ponto: os cães, os gatos e os demais bichos arrastados pelo fenômeno não têm nêle nenhuma responsabilidade.

O homem, por sua natureza genérica, também nasce inserido num cordão de cromossomo; mas vejam a diferença: aquilo que o especifica, aquilo pelo que o homem é humano, em vez de nos enfiar numa espécie, e nos prover de um cabedal de experiências, ao contrário nos isola. Por sua alma espiritual singularíssima e saída das mãos de Deus, o homem nasce numa majestosa solidão. Tem de ser colocado, inserido dentro de um mundo polimorfo em movimento. Entra, por assim dizer, numa cena, numa conversa, e numa obra que vem de trás. Receamos que tudo o que atrás dissemos das "civilizações" e das "regiões" induza no leitor a idéia de que a civilização com seus ímpetos está tôda no presente, e inclinada ansiosamente para o futuro; e que as envoltórias telúricas estejam prêsas ao passado. Ora, não há idéia mais falsa. Os grupos primitivos, colados aos costumes e à terra, não têm futuro nem passado. Êsses é que vivem "ancorados no presente" como disse entusiàsticamente um jovem modernista. Ao contrário, a atenção e a reverência pelo passado são notas características de ascensão civilizacional.

O homem que nasce numa aldeia esquimó pouca coisa terá de aprender do passado: a língua, e a técnica rudimentar da pesca e da arquitetura de gêlo. Mas o homem que nasce num mundo ascensional não pode ficar, como dizia o outro, ancorado nem enraizado no presente. Para equilibrar-se no presente em que nasceu tem de aprender a linguagem, a sua e a dos outros, do presente e a do passado, tem de estudar atentamente os caminhos percorridos, tem de examinar os horizontes idos e tem de escavar, analisar, comparar para reproduzir tanto quanto possível os ditos caminhos, a fim de ficar "atualizado". O homem só está bem instalado no presente se êsse presente é a ponta de um itinerário que vem de longe. A retração do presente é própria dos bárbaros e dos imbecis.

Tudo isto para dizer, e com ênfase repetir, que o homem nasce numa cultura em movimento. Dissemos atrás que as envoltórias são obras do homem; mas para cada homem que nasce essas envoltórias são obras já feitas, e agora, em cada homem nelas imerso, passam a influir, cada uma de um modo. No correr da vida, êste ou aquêle homem trabalhará mais ou

menos poderosamente para manter, enriquecer ou alterar o mundo que encontrou. No momento vamos analisar as influências que recebe.

Antes de mais nada devemos afastar enèrgicamente a teoria do homem feito de fora para dentro e *determinado* pelos circundantes sociológicos e econômicos. Todos os mecanismos de pressão e influência serão desafios a que o homem responde por um ato de liberação ou por um ato de sujeição; mas o fato é que essas pressões, embora não determinando, *influem* poderosamente em todos os homens imersos nos seus diversos ambientes.

Sensibilidade e mentalidade.

12. Para bem compreendermos o processo de influência do meio, precisamos nos deter no exame da estrutura psíquica do homem, a fim de bem distinguirmos as diversas incidências que vêm do exterior. Dando ao esquema freudiano a dimensão espiritual que lhe falta, e definindo o super-ego de um modo que se aproxima do *preter-racional inconsciente* de Maritain,[1] diríamos que a estrutura psíquica tem três partes: a parte que chamaremos *sensibilidade* e que inclui a profundidade inconsciente onde estão as raízes dos apetites e das emoções; a parte *consciente* onde eu sei que sei, sei que quero, e sinto que sinto; e a parte que chamaremos de *mentalidade* e que inclui a profundidade inconsciente onde estão as raízes dos *habitus* e onde também estão os eixos de nosso modo de pensar, ou o *self-system* formado de idéias, valôres, critérios em determinadas constelações. Cada um de nós tem suas idéias claras, e suas idéias e valôres obscuros, atingíveis sòmente por meios indiretos. Todo homem é um intelectual, nesse sentido de valorizar acima de tudo o seu cabedal de idéias, o seu "modo de pensar", o seu "sistema" — em suma, a sua "mentalidade". É curioso que haja escapado a Freud, e à maioria dos psicólogos dêle nascidos, um fato colossal de solar evidência, que revela, melhor do que muito esquema proposto, a verdadeira estrutura espiritual da alma humana. Êsse fato é simplesmente aquêle a que atrás nos referimos: *um dos mais fortes empenhos da alma humana é o de ver suas idéias realizadas, projetadas, e em funcionamento.* Todo o mundo já disse

[1] *Creative Intuition in Art and Poetry,* Pantheon Books, N.Y. 1953, pág. 90 e seg.

que os apetites inclinam o homem fortemente para o sexo, para a posse, para tôdas as formas de satisfação; mas em todos os sistemas psicológicos recentemente elaborados não há lugar para as idéias, e para as categorias intelectuais, como se o fato de ser racional, intelectual, capaz de conhecer essências e de vislumbrar as realidades invisíveis, pouco pesasse no dinamismo predominantemente voluntário do psiquismo. Acontece, porém, e vê-se isto todos os dias, que a própria vontade racional têm um especial encantamento, uma veemente atração pela projeção e efetivação das idéias. E assim se vê que o próprio mecanismo voluntarista daquelas psicologias peca três vêzes: a primeira por não distinguir os apetites, sensíveis, da vontade racional; a segunda por não discernir o papel de presidência dos atos humanos que cabe à mentalidade, às idéias, e a terceira por não ver que um dos maiores deleites da vontade reside na projeção e efetivação das idéias. Quem não vê isto? Quem não vê que até nos casos onde aparentemente domina a paixão sensível muitas vêzes a presidência do ato reside no sistema, no modo de pensar, na mentalidade?

A doutrina escolástica dos *habitus* apresenta-os como faculdades da inteligência ou da vontade, já em ato,[2] constituindo uma segunda natureza, uma faculdade estável capaz de realizar certas operações. Tomemos, por exemplo, o *habitus* matemático. Quem o possui, é diferente por uma qualidade de quem não o possui, mas êle não sente, não tem consciência dessa diferença, ou da existência de tal faculdade, a não ser quando sua atenção é dirigida para algum assunto matemático. Fora dessas ocasiões o *habitus* se recolhe nas sombras da inconsciência. Diríamos nós agora que a mentalidade não é pròpriamente formada pelos *habitus*, mas é subjacente e de certo modo se estrutura com os apoios e amarrações dêsses *habitus*. Forma-se nas primeiras experiências, consolida-se nas subseqüentes, e torna-se no meio da vida a sólida e dificilmente modificável fisionomia psíquica do indivíduo.

Sendo a mentalidade formada de noções básicas e de valôres, segue-se que a perfeição dessa estrutura se mede em têrmos de verdade e de bem. Haverá mentalidades verdadeiras e boas, e haverá mentalidades erradas e moralmente tortas, e haverá um modo normal e harmonioso dela se manifestar, como haverá um modo anormal e desconexo. Não queremos dizer que

[2] Os "habitus" estão *em ato* (*ato primo*) em relação às faculdades; mas estão *em potência* em relação a suas operações (*ato segundo*).

as pessoas que têm a mentalidade mal arrumada, "errada" como se diz na linguagem vulgar, errem sempre nos seus atos exteriores. Errarão freqüentemente, isso sim, nas questões que não podem ser cabalmente elucidadas no campo da razão conceptual e consciente, e só poderão ser decididas na consulta dos critérios obscuros da mentalidade.

Êste problema nos leva a outro mais geral que trará uma contribuição útil na perfeita conceituação dêsse super-ego que chamamos "mentalidade".

Formação das "convicções robustas" acertadas.

13. Com posição filosófica tomada, nós diremos que temos "certezas" dadas pela intuição dos sentidos, outras pela evidência intelectual, e outras por via demonstrativa. O autor destas linhas, como os seus leitores, goza dessas modestas e confortáveis infalibilidades que dão aos passos de nossa vida uma firmeza que não têm os sonâmbulos. Mas forçoso é reconhecer que muito maior é o mapa das incertezas, ou das coisas em que cremos sem evidência direta e sem demonstração cabal. Mesmo destas, entretanto, temos de pronunciar algum assentimento positivo ou negativo. Convém examinar as diversas espécies de assentimento que não chegam à certeza.

O primeiro seria o que se refere a alguma coisa que tem todos os indícios de ser assim ou assada, faltando todavia a evidência. Os assentimentos relativos a êsses casos são os da quase-certeza, ou forte probabilidade, muito usados nas ciências em que não se consegue isolar uma linha de causalidade, e portanto não se pode formar um juízo necessário. Tais assentimentos são formulados com a consciência de sua não evidência. Os escolásticos dizem "com temor de êrro".

Dividiríamos em duas espécies êsse "assentimento com temor de êrro" ou "opinião". No primeiro caso estão os objetos diretamente acessíveis ao observador, como por exemplo um doente à espera de diagnóstico; e no segundo estão as opiniões que fazemos nossas "por ouvir dizer". Êsse segundo caso, chamado de "fé humana", de imenso valor social, como fàcilmente se compreenderá, compõe-se de um ato de confiança e de um exame próprio do assentimento recebido. A fôrça de convicção transmitida nesse processo de fé humana depende da confiança que merece a pessoa que transmite, e da ressonância interna que encontra a idéia ou notícia transmitida. A adesão final se faz

quando a ressonância interna por assim dizer faz sua própria a notícia ou idéia. Na falta dessa ressonância interna a pessoa que ouve não crê, nem descrê: recebe aquêle dado conservando-o em suspenso.

Merece atenção especial, para o que nos interessa aqui, o tipo de opinião chamado "convicção robusta". Qual será o mecanismo dessa robustez? De onde nos vem tão forte crença numa coisa que não *vimos* ou que *vimos* imperfeitamente? A primeira impressão, corroborada por muitas doutrinas psicológicas, é a que atribui aquela fôrça aos interêsses afetivos do sujeito. Êle crê com tanta fôrça porque quer crer, ou porque tem interêsse afetivo ligado de um ou de outro modo àquela idéia. Com essa doutrina, o mecanismo psicológico da convicção robusta (que não gostaria de ser classificada como "assentimento com temor de êrro") seria o mesmo para os assentimentos certos e para os errôneos, coisa que nos parece inaceitável, e até diríamos monstruosa pelo papel anódino em que fica a inteligência diante de um juízo. Além disso essa teoria apresenta um outro aspecto não menos repugnante: as pessoas que dessem provas de convicções robustas seriam vistas como suspeitas, ou então seriam apreciadas simplesmente pelo fato de falarem com a própria voz e não pelo valor do que dizem. É bem verdade que existem umas convicções que diríamos robustas demais, e suspeitas pela fôrça e violência com que se inculcam. Como a verdade costuma tranqüilizar, e não excitar, podemos perfeitamente duvidar do bom quilate das convicções robustas que se apresentam com formas agressivas. O que não podemos, sensatamente, é admitir que tôdas as convicções robustas tenham a mesma formação, e venham de uma imposição da vontade ou dos afetos, com indiferença intelectual. Parece-nos que há uma explicação plausível para essa firmeza dada a um assentimento obscuro, não evidente. Diríamos que há dois modos de terminar um assentimento. O primeiro é o que deriva do exame direto e claro dos dados do problema, e que chamaríamos *visual*; o segundo é aquêle em que o vigor da crença, ou da convicção, é obtido por uma espécie de consulta, ou auscultação profunda, e que, por isso, chamaríamos *auditivo*.

Descrevamos melhor o mecanismo dêsse tipo auditivo de assentimento, ou de convicção robusta. Diante de uma dada idéia, de uma dada proposição, que não pode ser cabalmente provada, a inteligência tem dois caminhos: ou parte em busca de inúmeros indícios e confirmações que aumentem consideràvel-

mente a credibilidade; ou então — pela impossibilidade prática de examinar exaustivamente cada coisa que a desafia — a inteligência se ouve a si mesma, consulta seus diapasões, e examina a consonância daquela notícia ou idéia, com aquelas idéias, noções, critérios, que formam a estrutura profunda de sua mentalidade. Quando a proposição apresentada é nìtidamente incompatível com os diapasões da alma, a pessoa murmurará com seus mais íntimos botões: "ça sonne faux".

Não pretendemos, de modo algum, inculcar uma via nova e diferente do conhecimento que dispensa o exame visual e conceptual da coisa apresentada, mas pretendemos dizer que, depois de uma cercadura positiva ou negativa de credibilidade, que não bastam para recusar ou aceitar uma proposição, ela é apresentada a essa instância mais íntima, mais profunda, que a julgará por afinação com outros critérios já firmemente estabelecidos. E é dessa última instância, do sentimento de boa afinação, que os assentimentos não cabalmente comprovados tiram a solidez e o vigor. Poderíamos talvez estender à doutrina clássica dos "habitus" dimensões maiores que chegassem até as raízes inconscientes dessas disposições que a alma possui, como uma estrutura estável. A consulta interior que tentamos descrever seria uma apresentação da coisa aos "habitus" profundos, e o sentimento de segurança e certeza seria a afloração consciente daquele apalpar profundo. A "mentalidade" ou estruturas profundas das raízes dos "habitus" seria assim o meio que temos de nos mover com segurança, e sem dúvidas e vacilações em cada passo, no meio dos enigmas e desafios que o mundo nos propõe.

O tipo de certeza que estamos descrevendo como mais auditiva do que visual, e resultante de uma confrontação profunda com os padrões que estruturam nossa mentalidade, é o mesmo que se obtém no conhecimento que os escolásticos chamam de *conhecimento por conaturalidade,* ou conhecimento *por modo de inclinação.* (Santo Tomás, *Suma I, qu. 1, a. 6, ad tertium*). "O homem virtuoso, inclinado a bem agir por disposição interior, julga com retidão sôbre o que deve fazer." O exemplo principal de conhecimento por conaturalidade, ou por inclinação, é êsse julgamento prudencial do ato concretamente apresentado numa das improvisações da vida. O funcionamento conexo das virtudes morais se articula no instinto da prudência, instinto racional, que vem de uma consulta interior e que produz a certeza exterior da boa escolha. Tôda a vida moral pende dêsse tipo de conhecimento que supõe a disposição interior, isto é, os "habitus" virtuosos, e que funciona por meio de uma comparação

efetuada nas profundezas da alma entre aquela disposição e o ato proposto. Será êle compatível com aquêle sistema? Será êle assimilável naquele organismo? Coexistirá êle bem com a existência organizada moralmente em tôrno daquelas disposições? Mas assim como há uma enorme parte inconsciente no processo de elaboração dum conceito a partir das imagens apresentadas pelo conhecimento sensível, também êsse conhecimento por conaturalidade tem uma parte enorme mergulhada na obscuridade.

Em *Quatre Essais sur L'Esprit,* no capítulo III, Maritain desenvolve uma classificação dos diversos tipos de conhecimento por conaturalidade, e depois de mencionar o primeiro, que chama de conhecimento por *conaturalidade afetiva,* que está no centro do conhecimento prudencial, passa a estudar o conhecimento por conaturalidade intelectual. É imenso o quadro dessas certezas paradoxalmente fortes e escuras que nos são proporcionadas pelos vários tipos de conhecimento por inclinação. O relacionamento entre cada habitante de uma civilização e a envoltória cultural, se faz nessa pauta, e recobre tôda a gama das várias espécies de conhecimento por conaturalidade. Constituirá êsse conjunto um tipo próprio, específico, cultural ou civilizacional, que merece lugar especial na classificação feita por Maritain? Ou será êle um somatório dos outros?

Formação das convicções robustas errôneas.

14. Para não cairmos num lamentável relativismo intelectual tão encontradiço nas psicologias de fundo empirista, devemos frisar que o êrro e o acêrto não podem ter o mesmo processo psicológico. A explicação que demos acima, como se depreende pela citação tirada de Santo Tomás, supõe a reta disposição interior, e só é válida para as convicções robustas e acertadas. Mas não ignoramos a existência de robustíssimas e erradíssimas convicções que tiram sua fôrça de algum pesado *interêsse* afetivo ou de alguma outra influência ditada pelo amor próprio. Nesses casos, o assentimento vigoroso não pode fundar-se na consulta interior, e na confrontação da coisa proposta com o sistema de idéias organizado em mentalidade, porque um sistema interior desarticulado, desafinado entre os diversos elementos que o compõem, não pode oferecer bom acolhimento a alguma verdade peregrina que lhe bata à porta, não pode dizer-lhe palavras de júbilo e de paz, como também não pode julgar o êrro que se insinuaria

entre os outros erros já acolhidos. Qual será então o mecanismo que explica o vigor ostentado pelas convicções erradas?

Se a desordem interior não é muito grande, se ainda funcionam com alguma vitalidade as virtudes capazes de neutralizar as malícias do amor próprio, se na desarticulação de noções restam liames capazes de ainda proporcionar uma real conexão, se as liberdades misteriosas da alma jogam na aposta em questão suas reservas, se a graça de Deus encontra a mínima boa vontade acolhedora, se... se... se..., pode então acontecer que uma determinada consulta profunda produza a consciência aguda da necessidade de uma revisão do sistema interior. Num movimento de sinceridade profunda, e bem diversa do que habitualmente designamos com êsse nome, a pessoa sentirá que tem de mudar de arrumação, de mentalidade, de alma, de vida. E saberá que tem de realizar nos atos a conversão, a revulsão, que é mais do que o arrependimento dos pecados, porque é também, e sobretudo, uma transformação de amor. O que no grego dos evangelhos chamavam *metanoia* que se traduz habitualmente por conversão, ou mudança de vida, nós traduziríamos por *mudança de amor*.

Na maioria dos casos, entretanto, as pessoas interiormente desarrumadas se esquivam à confrontação. Depois de sentir as arestas da desordem interior, depois de vários malogros na procura de si mesmo, passará a procurar outros critérios que satisfaçam melhor os interêsses da afetividade e do amor próprio. Essa alma esquiva-se de receber visitas importunas nos seus aposentos mais íntimos, que por fim serão dela mesma esquecidos, e então essa pobre alma kafkiana terá um castelo inútil e interditado. Os devedores relapsos ganham, com o tempo, uma acuidade especial para descobrir de longe o vulto do credor, e uma agilidade correlata para dobrar a primeira esquina. Assim também procedem as almas divididas em si mesmas. Fogem.

A tendência geral dêsse processo é exteriorizante. No primeiro passo as categorias afetivas e sensíveis prevalecem sôbre as espirituais; no segundo passo o indivíduo procurará nos grupos, na multiplicação de vozes e no decorrente poder físico dessa multiplicação, a fonte de energia de suas convicções vigarosas. A bandeira comum, a frase simplificada entregue à multidão, o *slogan*, serão os critérios de aferição das idéias e dos valôres. No processo de decomposição trazido pelo êrro e pela desconexão moral, há certa semelhança com a tendência da entropia crescente do universo físico, que nos autoriza o sombrio prognóstico: onde houver descrédito da inteligência, crise

cultural, difusão de má doutrina, desprêzo da boa, processar-se-á, quase infalìvelmente, uma onda de mimetismo e de desumanismo coletivista.

A tendência exteriorizante é também aglutinante. Os homens que renunciam aos exercícios de profundidade terão de se exercitar na convivência e na gesticulação sincronizadas, terão de se habituar aos convívios forçados, terão de se resignar a viverem uma subvida numa civilização de exíguo pé direito. Os militantes democratas deveriam ser especialmente vigilantes na defesa da cultura, do humanismo integral, das doutrinas de verdade. E deveriam saber que, sem isso, não há povo que não se transforme em massa. E deveriam também saber, com especial nitidez, que não é possível realizar um razoável ideal político onde faltar, no povo, a consciência viva da dignidade da pessoa humana.

A obra de arte e o meio.

15. Voltemos agora à consideração do homem que nasce a meio caminho de uma cultura e de um processo civilizacional. Êle está imerso. Os meios que o cercam são circundantes e penetrantes. Já em diversos pontos dêste e de outras obras aludimos à inteireza, à unidade, e ao fechamento ontológico que faz de um homem uma pessoa. E isto é verdade, na ordem entitativa; mas na chamada *ordem intencional,* do conhecimento e do amor, o homem é uma esponja, é um ser exposto, poroso, faminto.

Tôdas as envoltórias são circundantes e penetrantes, mas cada um funciona de um modo, procurando atuar em categorias da mesma espécie.

A infra-estrutura sociológica, com suas marcas humanas mais sensíveis do que espirituais, com sua característica estática, é um mundo infra-humano que manteria em perpétua minoridade os que nêle permanecem isolados. Seus elementos não são puramente sensíveis, materiais, porque em tôda marca humana há sempre uma fluorescência de espiritualidade, e todo trabalho humano, cavar a terra ou partir a pedra, é um trabalho intelectual — ao menos enquanto livremente executado. A influência exercida por êsse ambiente terá algum teor de espiritualidade, e portanto de ascensão, mas sua ação predominante se efetiva na sensibilidade e não na mentalidade. Quando, por exemplo, um nordestino brasileiro desgarrado no sul, ou exilado em outros países, sente saudades do vatapá ou de um doce de côco, não é

sòmente a parte vegetativa, digestiva, de seu ser, que está envolvida naquela paixão: tôda uma onda de nostalgias que envolvem afetos e paladares entrelaçados, recordações de infância, cheiros vindos da cozinha, do vestido materno, enchem o corpo e a alma, produzindo os abalos misteriosos na carne e no espírito a que damos o nome de saudade. Uma experiência poética pode nascer dêsse abalo produzido pela lembrança de um cheiro que vem daquele mundo ao rés-do-chão em que a gente brincou — mas essa sensibilidade levemente espiritualizada, ou essa espiritualidade pesadamente sensível, puxam o homem para a terra, a mãe devorante que tem solicitudes e carinhos de morte. E a experiência prática que ia erguer-se, volta a pegar-se nas coisas sensíveis, e só logra produzir algum pitoresco ameno, alguma atividade lúdica que não alcança as dimensões da atividade pròpriamente estética.

A obra de arte é o fruto de uma experiência personalíssima realizada em contato ou confronto com as experiências sociais que estão sendo feitas em tôrno do artista. Seria um êrro, aliás muitas vêzes cometido, ou melhor, professado, supor que as mais genuínas obras são aquelas que vêm das envoltórias telúricas e se dirigem às sensibilidades. As correntes naturistas de diversos matizes julgam que os elementos formais da obra de arte vêm da Terra; nós julgamos que vêm do Sol. A matéria sensível tem de ser colhida na terra, mas não há obra de arte enquanto o homem não se volta para o alto. A arte madura e plena — e nessa classificação incluímos muitas amostras de arte pré-histórica — terá sempre um caráter de subida, de louvor ou de interrogação. Não há atividade pròpriamente estética, no vigoroso sentido do têrmo, sem um sentimento do trágico da condição humana. Nas camadas inferiores, onde o homem vive na sua atividade telúrica, circular, lúdica, infantil, não há lugar para o trágico da condição humana. E aqui não entendemos o "trágico" como consciência do sofrimento e das asperezas da vida. Um grupo humano pode viver sacudido entre guerras, peste e fome, com atrozes sofrimentos, sem consciência do trágico; e pode viver tranqüilìssimamente com essa dimensão atravessada em sua vida. A consciência do trágico, no sentido grego, refere-se mais ao *mistério da sorte,* do que pròpriamente ao sofrimento. Surge na alma, ou na cultura, quando os homens levantam os olhos em interrogação, ou levantam as mãos em gesto de súplica. O sentimento do trágico não vem das asperezas do mundo inferior, nem das turbulências do mundo médio, social, onde vivemos aos cachações — ao contrário, diríamos até

que vem de certo desinterêsse pelo mundo, quando no espírito se armam as interrogações que só os céus podem responder. Aí é que reside nosso supremo desconfôrto e uma essencial angústia. E aí também ganha o problema, ou mistério, uma terrível intensidade de personalização, e uma terrível intensidade de universalização. Interessam-me, prodigiosamente, a minha sorte, e ao mesmo tempo, numa alucinante socialização, a sorte dos outros.

Pelo que já dissemos aqui, torna-se fácil compreender que não vem da infra-estrutura os movimentos ascensionais da arte, das ciências, e essa estranha grande experiência humana, arte-sui-generis chamada civilização. O movimento ascensional vem das superestruturas que influenciam os homens pela mentalidade. E agora podemos conceituar melhor: a envoltória chamada civilização é uma mentalidade coletiva no espaço e no tempo, formada pelas projeções, pelas emanações das mentalidades individuais empenhadas na experiência conjunta, e depois influenciadora das mentalidades nêle imersas. É aí, nessa superestrutura formada pelos fatôres psicocivilizacionais, que estão os dínamos de história, ou os ventos da história, já que aquela imagem é pesada demais para tal levitação.

Como se mantêm, nascem e morrem as civilizações.

16. Perguntemos agora como é que nascem, como é que duram, e como ou por que se apagam os fatôres psicocivilizacionais. Não imagine o leitor que possamos responder satisfatòriamente a alguma dessas interrogações. Não podemos, e até cremos que ninguém, antes do juízo final, poderá apresentar alguma explicação de tão grandioso e complexo problema. Podemos todavia formular algumas aproximações, e parece-nos que é melhor começar pelo meio da história: como se mantêm as civilizações.

Uma vez que elas constituem uma arrumação de idéias e valôres que não esgotam as possibilidades humanas, seria de esperar que durassem pouco, sobretudo quando lembramos a versatilidade que os homens manifestam em quase tudo. Talvez encontremos razão plausível para a duração na elevação e na decantação espiritual dos ingredientes de tal experiência. Fôssem menos universais, e menos espirituais, mais ràpidamente cansariam e chegariam à exaustão. E como se mantêm? O processo consta evidentemente de uma oscilação, descida e subida, como o ciclo das chuvas. As influências psicocivilizacionais

chovem sôbre os homens; os homens evaporam, irradiam, e assim reforçam as idéias e valôres que voltam a descer, para tornar a subir. E devem existir muitos mecanismos compensatórios para suprir as perdas dêsse enorme *homoestato,* ou dispositivo automantido por ação de um *feed-back,* como se diz em cibernética. O leitor entenderá fàcilmente como funcionam essas coisas se se lembrar de seu refrigerador dotado de um termostato, isto é, de um dispositivo de regulação para obter temperatura constante. O funcionamento é simples: quando a temperatura sobe um ou dois graus, uma peça metálica se dilata e liga a máquina refrigerante; quando a temperatura baixa ao nível desejado o metal se contrai e a máquina se desliga. O dispositivo *feed-back* é aquêle que faz o efeito refluir sôbre a causa solicitando-lhe um refôrço: aqui é o termostato que põe em funcionamento a causa refrigeradora, quando a temperatura ambiente se eleva.

Uma civilização será assim um vasto conjunto automantido por uma espécie de *feed-back.* Quando um determinado constituinte parece empobrecer-se no processo de trocas, a sociedade num movimento de defesa promove, digamos assim, a maior evaporação daquele elemento que então recupera o ritmo. Há exemplos curiosos dêsse refôrço de baixo para cima dos critérios civilizacionais. No século XVI choviam em cima da ex-cristandade ocidental os critérios e valôres do individualismo, entre os quais a inflação das aparências, das qualidades superficiais, que se viam na arte, nas vestes e no estilo de vida; em 1528 o conde Balthazar Castiglione publicou um livro, *O Cortesão,* em que transmitia aos mundanos, aos homens da côrte, a moral da época, e prescrevia os deveres e normas do cavalheiro e da dama *bem.* Êsse livro fantàsticamente medíocre, e espantosamente exigente de coisas grandes por motivos fúteis, foi traduzido em tôdas as línguas da Europa. E assim, de uma côrte italiana, e da pena de um "colunista social" da época, irradiou-se o prestígio daqueles valôres superficiais, e projetou-se no firmamento a figura do perfeito homem da côrte, como um arquétipo da época. Dois séculos mais tarde o *best-seller* do *Poor-Richard Almanack,* de Benjamin Franklin, se explica na mesma linha. Êsse livro também espantosamente medíocre exprimia bem os valôres que deviam ser mantidos na estratosfera da Civilização, e por isso foi traduzido em quase tôdas as línguas do mundo.

E assim, com essas evaporações e com as chuvas constantes se mantém a substância de uma civilização. Até o dia em que começa a aparecer o desgaste por sinais de desconfiança

que, como cunhas, se inserem entre as gerações. A transmissão dos critérios e valôres perde a elasticidade, não encontra a mesma aceitação, fere-se nas críticas que surgem e se avolumam, e daí por diante surge um forte decremento na oscilação que mantinha viva a Civilização. E como é que nascem? Nascem evidentemente da morte do anterior, e tomam forma quando na confusão da mudança consegue um sistema conquistar um *feedback* positivo que produzirá a espiral crescente até atingir um nôvo equilíbrio oscilante numa nova estrutura.

Os homens representativos.

17. Até aqui falamos das civilizações como de obras comuns mantidas durante séculos por um esfôrço comum. No tópico anterior, apenas a título de exemplo, mencionamos dois casos de ação pessoal no processo de ativação cultural. Neste agora vamos abordar um aspecto do problema que não goza de muita popularidade: o papel dos *homens representativos* na origem, mantença e morte das civilizações. Êsse tema tem contra êle o mau uso que dêle foi feito, ou a que êle se presta. Insensìvelmente, quando falamos de heróis, gênios, santos, líderes, a lembrança resvala para as máximas perversidades da história: Carlyle, com seus heróis, parece nietzschiano; Nietzsche com seu Zaratustra parece hitlerista; e Hitler com seus campos de concentração e câmaras de gases foi certamente uma espécie de demônio.

Por outro lado, conduzidos pelo humanismo subvertido que valoriza o homem de fora para dentro, e pelo materialismo que hipertrofia as causas materiais, os socialistas não se cansaram de ridicularizar o "líder carismático", que na opinião dêles só existe como uma espécie de papai-noel dos problemas sociais, na mente dos retardados. A Revolução, a História, e as demais dinâmicas humanas serão movidas pelas massas, pelas fôrças cósmicas, e só aparentemente e acidentalmente brilha aqui ou acolá, no fundo escuro do quadro, alguma ponta de espada denunciando o herói ou o Rei. Essa idéia é apresentada, além do mais, como essencialmente ligada ao ideal democrático.

Ora, essa idéia não é democrática, nem verdadeira. Existem homens representativos, e uma sociedade que procura realizar seu ideal democrático não deve formalizar-se diante dessa realidade, nem deve combatê-la: ao contrário, será mais perfeitamente democrática a sociedade que tiver o discernimento das desigualdades que não deve tolerar, e das desigualdades que

deve encorajar, aproveitar e até venerar. Salta aos olhos de qualquer observador que, em tôdas as aptidões, há homens extraordinários que vão extraordinàriamente mais longe do que os outros. Em todos os tempos os homens tiveram o bom costume de admirar os homens extraordinários, dedicando-lhes estátuas, pinturas, nomes de lugares públicos, etc. No domínio das Artes essa admiração dos povos tem milhares de exemplos. No domínio das ciências todo o mundo salienta a gratidão da humanidade pelos seus "benfeitores". Por que negar então o papel dos *Grandes Homens* no dinamismo da história? Por que negar com tamanha insistência a função e a existência dos líderes carismáticos, que são como os fantasmas da anedota espanhola? "Pero que los hay, hay!"

Antes de entrar no assunto dos homens representativos convém talvez insistir um pouco na colossal parte de acaso, ou melhor diríamos de Providência se ao nosso estudo acrescentarmos uma dimensão teológica, que entra no indeterminismo da história. Haverá certamente certas tendências com sua lógica interna, certas correntes com seu quase-determinismo, mas é impossível pensar no dia de amanhã, ou no de ontem, de nossa vida particular, ou da história do mundo, sem alargar o espírito para a surprêsa do indeterminado, para a maravilha do milagre ou para o mistério das ondas de iniqüidade. Em outro lugar já fizemos esta observação: o homem muitas e muitas vêzes se tem amesquinhado, e tem caído em erros humilhantes que se caracterizam por uma retração mental admitida com singular satisfação, mas cremos que o recorde de retração e de amesquinhamento cabe indiscutìvelmente aos autores e seguidores do determinismo histórico. "Cromwell allait engager toute la Chretienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable que se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui. Mais, ce petit gravier s'étant mis lá, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix; et le roi rétabli."

Falemos agora dos homens representativos. Antes de chegarmos àqueles expoentes podemos nos deter em diversos degraus de valôres. De um modo geral, pode-se dizer que sempre, e sobretudo para as coisas mais altas, prevalece o estilo evangélico retomado pela RAF em 1941: nunca tantos deveram tanto a tão poucos. E quem diz isto de certo modo subentende que: *sempre* tantos devem muito a tão poucos. Para não perder de vista o ideal de ascensão humana com participação de todos

(em razão do *valor essencial* de cada um), convém lembrar o preceito de Santo Tomás: "Tôda superioridade (pessoal) seja para o bem comum."

Quanto aos expoentes, ou homens representativos, devemos antes de mais nada separar os ativos ou criadores, dos passivos ou intérpretes. Antes de qualquer consideração moral, há homens que se destacam extraordinàriamente pela obra criadora que trazem a um determinado momento histórico: os grandes cientistas Newton, Galileu, Maxwell, Einstein, ou os grandes artistas pertencem indubitàvelmente a esta categoria. Na Filosofia, um Aristóteles e um Tomás de Aquino também pertencem indubitàvelmente à espécie de Gênio criador que traz aos homens um acréscimo de cultura. Os passivos, ou intérpretes, são meros porta-vozes. Sua característica principal é a capacidade de exprimir o que muitos estão pensando ou querendo. Mais explicitam e interpretam do que criam. Embora tomando às vêzes, ostensivamente, uma posição de comando e liderança, na verdade são empurrados, e mais obedecem do que comandam. Ora, nós sabemos que os homens podem ser representados por suas virtudes ou por seus vícios, por seus anseios legítimos ou por seus ressentimentos. Haverá por isso duas espécies de representantes do momento histórico. Hitler foi um homem representativo da Alemanha de seu tempo, mas representativo de seus mais graves vícios escondidos nas mais recônditas dobras dos ressentimentos. Conta Otto Strasser, que conviveu e trabalhou longamente com Adolf Hitler, como era impressionante sua capacidade de adivinhar, de sentir, de interpretar o que seu auditório queria que êle exprimisse. Em certa oportunidade, tendo de dirigir a palavra a uma reunião de mulheres ansiosas e frementes, Hitler andava nervoso, de um lado para outro, numa saleta, antes de entrar no auditório. Não preparara o discurso, e não sabia o que dizer. Afinal, quase empurrado entrou, e logo se imantou. Levantando o braço começou: — "O que o III Reich traz de nôvo é o Homem!" E logo sentiu que seu auditório se liquefazia...

Em regra geral os demagogos são intérpretes dos defeitos de um povo, mas existem os *líderes,* que Maritain chamou de *profetas do povo* e que, em geral, traduzem os anseios bons e maus, com esta ou aquela predominância conforme as circunstâncias. Terá sido o caso de Lenine? Pode-se discutir a polarização moral com que Lenine representava os anseios do povo russo; pode-se até dizer, ao contrário, que Lenine foi um gênio

criador que se impôs pela fôrça das circunstâncias. O que não se pode negar, cremos nós, é que Lenine tenha tido uma atuação pessoal, decisiva, na forma que tomou o confuso torvelinho da revolução russa.

Em seu belo livro (*A Cultural History of the Modern Ages*), Egon Friedell não hesita em virar pelo avêsso todos os sistemas que gravitam em tôrno do determinismo histórico e, num estilo que lembra Chesterton, não hesita em dar aos heróis e aos gênios um lugar de destaque entre os fatôres que formam a civilização. Começa por definir seu trabalho assim:

EGON FRIEDELL: "O objetivo dêste livro é o de esboçar uma estampa moral e intelectual, uma história dos costumes espirituais dos últimos seis séculos, mostrando ao mesmo tempo a Idéia Platônica de cada *idade* e o pensamento que a inspirava por dentro, como sua alma. Êsse *Pensamento da Idade* [ou Civilização] é a verdade organizadora, criativa — a *única verdade* em cada época, embora raramente percebida na atualidade no seu estado puro; porque o que acontece é que o prisma da época quebra-a no arco-íris multicor dos símbolos. Só poucas vêzes houve uma época que tivesse a sorte de produzir um grande filósofo, capaz de reunir os raios dispersos no foco de sua inteligência." (*Op. cit.* pág. 24.)

E daí por diante Egon Friedell introduz nos camarins da história o gênio, que êle define assim:

EGON FRIEDELL: "O homem de gênio é a mais completa incongruidade, por causa de sua *essencial* normalidade. Êle é o que todos deviam ser: uma perfeita equação de objetivos e meios, de tarefa e realização. Êle chega ao paradoxo de conseguir o que os outros não conseguem: preenche o seu destino. Mas agora vejam: O Gênio e a Idade estão entre si relacionados de um modo difícil de decifrar." (Pág. 25.)

E começa por mostrar que o Gênio é um produto de sua Época; depois, que a Época é um produto do Gênio, e finalmente que a Época e o Gênio são incompatíveis e incomensuráveis.

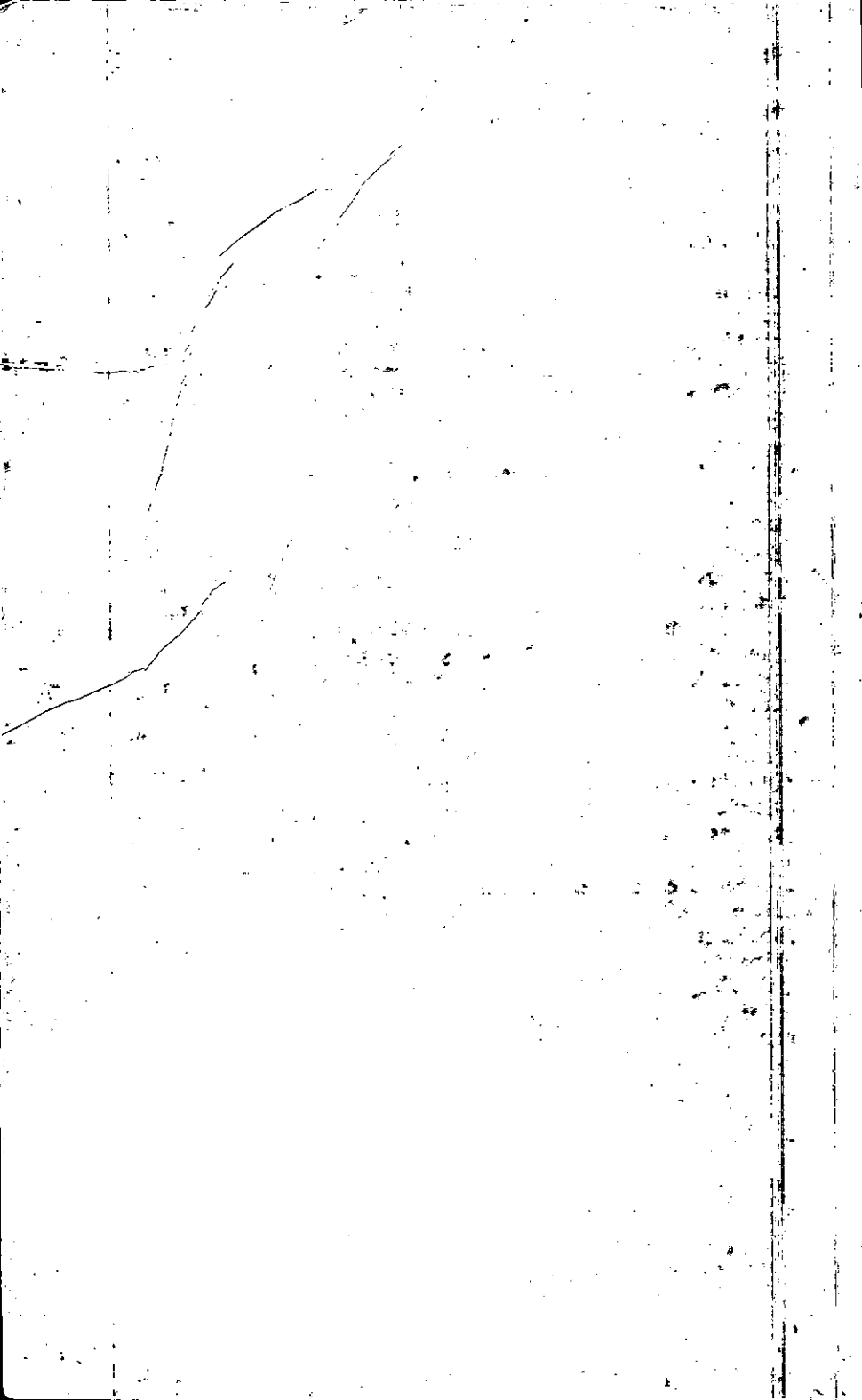
EGON FRIEDELL: "Mas afinal o que é o Gênio? Uma exótica monstruosidade, um paradoxo feito carne, um arsenal de extravagâncias, caprichos e perversidades; um louco como todo o mundo, isto é, mais louco do que todo o mundo..., um monstro patológico, profundamente alienado de tôda a obscura palpitação de vida abaixo de seus olhos; um estrangeiro, sim, porque não há nenhuma ponte possível entre êle e seu ambiente. O grande homem é um grande solitário, e o que constitui sua grandeza é precisamente isto: o fato de ser único, louco, e completamente não-relacionado e não-repetido. Êle nada tem a fazer com seu tempo, e seu tempo nada tem a fazer com êle." (Pág. 17.)

As duas primeiras proposições se conjugam fàcilmente, porque a cada instante cada um de nós faz a história e é feito por ela. A terceira proposição, aparentemente a mais extravagante, é a que traz o sinête dos predestinados. A grandeza rompe a tensão superficial, e transcende ao local e ao tempo. Depois do intercâmbio de influências poderosas, e justamente por causa da pressão limite, a grandeza rompe o jugo, ultrapassa as barreiras, galga as alturas e então fica só, e terrìvelmente abandonada. Mas ainda é dessa posição extrema, malgrado as rupturas, que a Grandeza envia ao mundo a sua mais estimulante notícia: a provocante, a quase insuportável notícia da grandeza essencial da alma humana na sua mais comum condição, na sua mais humilde encarnação.

A envoltória divina.

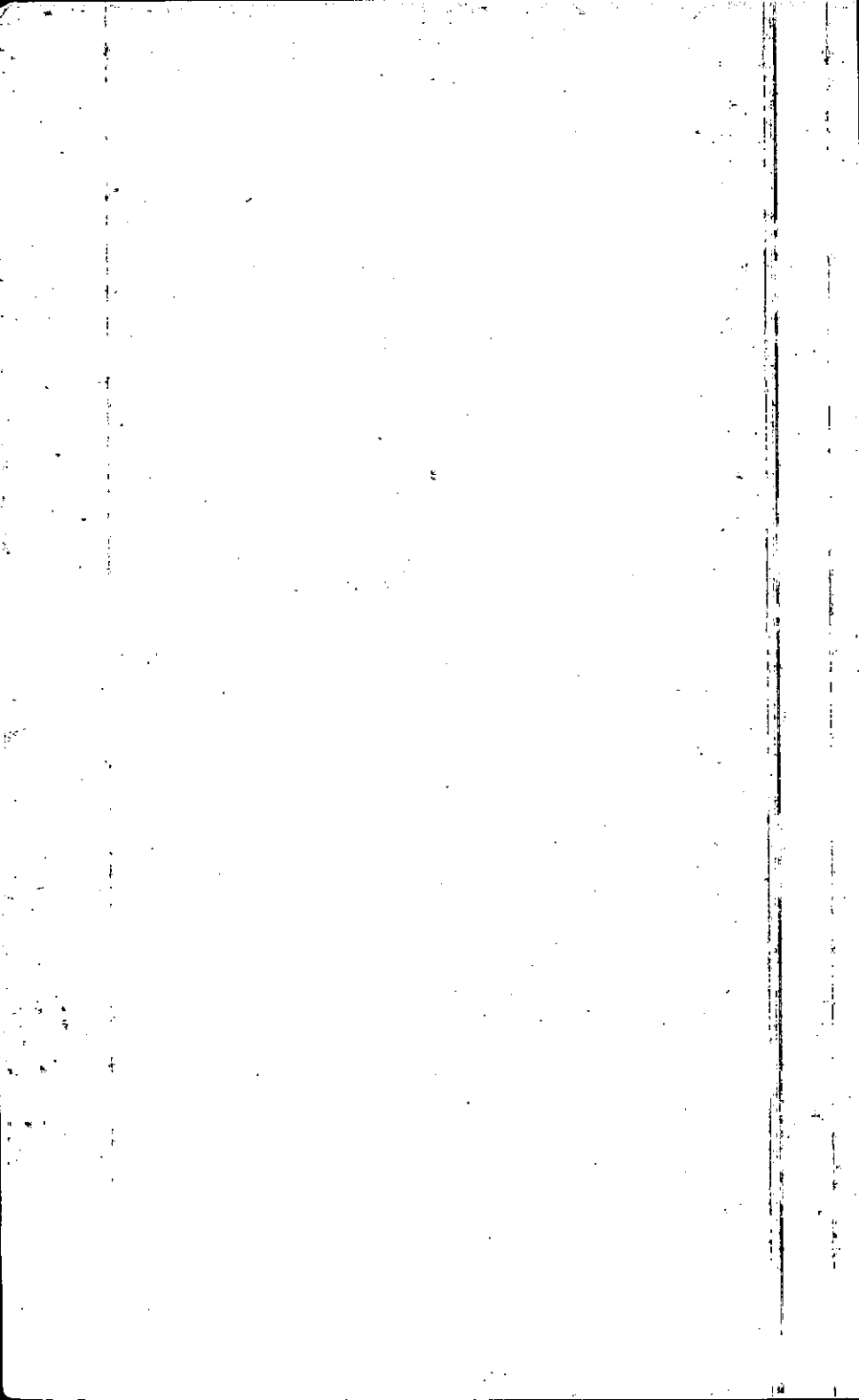
18. Para encerrar êste longo capítulo sôbre as envoltórias do homem devemos dizer alguma coisa da mais alta, da mais importante e da mais atuante esfera que envolve o homem. Referimo-nos à Religião, não apenas à sua refração cultural que se localiza nas esferas anteriormente mencionadas, mas à sua realidade sobrenatural. O Espírito de Deus, desde tôda eternidade, envolve o mundo do homem transcendendo à história, e apenas aparecendo nas refrações culturais das obras humanas. As religiões naturais, no Egito, na Mesopotâmia, na Grécia, são projeções da alma humana, e os seus deuses são de humana invenção. Até que ponto? É pacífico que em todos os lugares e em tôdas as épocas a graça de Deus, polarizada, e, derivada da plenitude de graças do Cristo, persegue as almas humanas nos seus atos, nos seus gestos, nos seus pensamentos

secretos. Mas nada sabemos de alguma aliança de Deus, e de algum compromisso seu com os cultos dos egípcios ou dos hindus. O que sabemos é que, a partir da Encarnação do Verbo, e da consumação das profecias com a morte de Cristo na Cruz, a presença da atmosfera divina entra na história, desce às estruturas visíveis da Igreja, e cristaliza-se ao tocar no chão, de onde jorra a água do batismo, e onde nascem o grão e a uva.

Depois dêsse Fato temos uma Igreja instituída, visível nos seus membros e nos sinais sagrados, e invisível na sua alma criada — a graça santificante — e na sua alma Incriada, o Espírito Santo. Sua presença no mundo traz uma série de envoltórias que influem nas outras anteriormente descritas. As mais próximas são as que formam não apenas o arcabouço visível da Igreja, mas também o firmamento dos valôres cristãos, dos dogmas, das idéias, dos princípios conscientemente vividos, mal ou bem, pelos que professam a fé cristã. E acima do firmamento, ou em tôrno de todos, o ar de santidade, o oxigênio do amor, a atmosfera da Comunhão dos Santos dentro da qual, para as opções decisivas, existe, vive, tôda a humanidade. Essa envoltória da Misericórdia de Deus transcende a tôdas as civilizações, não sendo privilégio de nenhuma; mas influi em tôdas, encontrando nesta maior docilidade e naquela maior contradição. Quando uma civilização, com todos os seus erros e defeitos, coloca as matrizes de valôres e idéias culturais em subordinação às idéias e aos valôres revelados, pode-se dizer que é uma civilização cristã: e assim foi a Idade Média; o corpo natural dessa civilização cristã pode ser chamado uma *cristandade*. Quando porém os critérios civilizacionais contrariam os critérios cristãos, subsistentes, mas em situação de conflito, podemos dizer que existe Cristianismo (que sempre existirá), mas não se pode mais dizer que existe aquela estrutura cultural inspirada de critérios cristãos para sua própria dinâmica temporal que se chamava *Cristandade*.

PARTE IV

UMA CIVILIZAÇÃO CRISTÃ

"Les ténèbres du Moyen-Âge ne sont que celles de notre ignorance."

GUSTAVE COHEN

CAPÍTULO I

O HOMEM-INTERIOR E A PESSOA HUMANA NA IDADE MÉDIA

Uma civilização vitalmente cristã.

1. As civilizações antigas, que os historiadores enumeram, quer pela dificuldade de descobrir seus constitutivos formais, quer pelo âmbito exíguo em que existiram, são geralmente designadas pela região geográfica e demarcadas convencionalmente por alguns acontecimentos de maior relêvo. Nas mais recentes e significativas civilizações, a Helênica e a Romana, já conseguimos vislumbrar suas almas, mas não estamos livres das controvérsias. Os historiadores que se compenetraram da idéia de "perfeita objetividade", ou da idéia de atribuir à história a pura missão "de registrar e descrever as mudanças e transformações", ou os que seguem aquêle determinismo materialista, que coloca os motores das idades nas infra-estruturas, sorrirão com infinita superioridade diante do que dissemos do *nomos* grego e do *ius* romano. O que todo mundo tem como absolutamente incontrovertido é que a civilização grega ocorreu na Grécia, e que a civilização romana teve o centro em Roma.

Na Idade Média, ao contrário, o que é incontrovertido é que foi uma civilização cristã, e o que pode ser indefinidamente debatido é o seu contôrno geográfico. Quem quisesse, obstinadamente, recusar a característica espiritual da Idade Média, tentaria dizer que foi uma civilização européia, ou mediterrânea, mas teria de reconhecer que essas denominações são impróprias e ambíguas, porque se aplicavam ao Império Romano e ao mundo pós-Renascença.

O fato é que, a partir do V ou VI século, temos na parte meridional da Europa, na região anteriormente colonizada por gregos e ocupada por romanos, uma *nova* experiência humana, e uma *nova* mentalidade coletiva. Não sòmente nova por vir depois das outras, como a romana foi nova em relação à helênica, mas nova, coisa nova, coisa essencialmente nova como jamais algo já fôra nôvo debaixo do Sol, e como jamais coisa alguma será novamente nova.

A transição foi confusa, como não podia deixar de ser. Três grandes correntes convergem num estuário onde, por assim dizer, terminam suas missões, esgotam-se suas razões de ser; ou então, onde encontram o têrmo a que estavam ordenadas. A tradição judaica termina sua longa espera crucificando o Esperado; confirma tôdas as suas profecias desencontrando-se do Verbo Encarnado. Mas seria melhor dizer que a história sagrada de Israel se transfigura e continua na história da Igreja. Não sòmente na misteriosa estrutura da Igreja nascente, mas nos fenômenos históricos mais indiscutíveis vê-se que Israel facilita os primeiros passos do Nôvo Testamento pelo mundo. Assim é que a diáspora judaica aparece como providencial preparação para o anúncio da Boa Nova. Quando S. Paulo percorre o pequeno mundo mediterrâneo para anunciar a Ressurreição com o Cristo, procura sempre o ponto de apoio na Sinagoga, ainda que às vêzes para sacudir o pó das sandálias, como em Tessalônica; mas também, às vêzes, para se ver antecipado pela graça de Deus, como em Corinto, na bendita casa de Aquila e Prisca, judeus convertidos não se sabe como, cujos nomes estão no Livro da Vida.

Não menos providenciais foram as outras preparações históricas. A Grécia trouxe, não sòmente a língua em que seria escrita a Boa Nova, como também o pensamento filosófico que permitiria, não só na Idade Média, mas em tôdas as épocas o entrosamento teológico do dado revelado com a vida da inteligência. A Idade Média, que Toynbee divide em duas civilizações, além de ser cristã, foi platônica no primeiro e mais longo período, e depois aristotélica. E finalmente temos a quase evidência do arcabouço do Império Romano como preparação do ecumenismo católico.

O torvelinho das culturas durante cinco ou seis séculos evolui como um feto que ganha organicidade e se submete a uma alma. Êsse período é a idade maravilhosa da infância e da adolescência da Igreja dos pobres, dos escravos, dos perseguidos, dos que têm fome e sêde de justiça; é a idade heróica da

Igreja Mártir. Do ponto de vista que nos interessa no presente estudo, êsse período, o da mais bela história do mundo, tem significação confusa. O cristianismo está presente no mundo com tôda a fôrça de seus mistérios, mas ainda não emerge como forma histórica e como alma de uma civilização. Se é preciso marcar alguma data para o nascimento de uma sociedade cristã teremos de aceitar, sem muito entusiasmo, a famosa paz constantiniana. Com êsse acontecimento, que a lenda aureolou, termina o período de perseguição vinda de fora, e começa a difícil coexistência de duas ordens que até então pareciam antagônicas. Começa a mais bela de tôdas as civilizações, o Domingo de Ramos da história do mundo, e por isso mesmo a mais incompreendida e rejeitada pelos modernos que ousam sonhar uma civilização em que o Homem se baste. Mas também, e pela mesma razão, é nessa idade do mundo que a Igreja sofrerá mais profundamente, e mais profundamente ficará desfigurada, como o Cristo também ficou desfigurado depois da flagelação, para que no seu corpo, que é o corpo místico de Cristo, se complete o que faltou à sua paixão. Mas também é nessa mesma idade do mundo que a Igreja nos aparece às vêzes como que transfigurada e a representar na Terra a Cidade de Deus.

Para ter uma idéia das dificuldades que logo se seguiram à paz constantiniana basta abrir um livro de história da Igreja. Salta logo aos mais desprevenidos a mediocridade daquele imperador, e a espantosa desproporção entre sua estatura e o papel que lhe coube. Como era de esperar, o pacificador se arrogará direito de pôr e dispor, como se fôsse a êle, e não ao sucessor de Pedro, que o Cristo entregara as chaves e chamara de Pedra. Sua atitude no Concílio de Jarles, e em todo o *affaire* donatista, mostram cabalmente "cet effarement de la papauté et la mainmise du pouvoir civil sur un épiscopat docile". (*Histoire de l'Eglise,* Bloud e Gay, vol. 3, pág. 37.)

Começa assim tormentosa, confusa, emaranhada, atravessada pelas heresias, mas também sustentada pela fila dos Padres da Igreja, e dos santos, a história da Igreja como fator de civilização. É nitidíssima a nova dimensão da civilização medieval; mas não é nítido, na larga margem de quatro a cinco séculos, o momento em que os valôres e critérios cristãos se fixaram, refratados, no firmamento cultural da Cristandade.

Talvez seja mais instrutivo fechar os olhos sôbre êsses séculos, e abri-los, de surprêsa, sôbre um quadro do IX ou XI século. E daí levar o exame até o século XIII, *"O maior dos*

séculos", como diz o título do livro de J. Walsh (Fordham University Press, 1943). Ou então, se queremos aprender a *alma* da Idade Média, talvez seja melhor fazer marcha à ré, e entrar na Idade Média pela porta dos fundos. Outros itinerários fecundos são os da história da filosofia, e o da história da arte: ambos nos revelarão sobretudo a diferença entre a Idade Média e a Civilização Individualista que começa na Renascença e na Reforma. O exame das infra-estruturas também serão úteis na medida em que espelham o firmamento cultural que os cobre e ilumina.

Paradoxos da Idade Média

2. A primeira aproximação já nos dá uma idéia de unidade, e outra de um curioso paradoxo. A unidade vem do cristianismo onipresente, circundante e penetrante, e com tal fôrça que deixa — ao menos nessa primeira abordagem — bastante atenuadas as tremendas diferenças culturais e étnicas envolvidas na mesma grande aventura. O curioso paradoxo reside no seguinte: ao mesmo tempo que apreciamos a elevação dos novos fatôres civilizacionais, e portanto uma ascensão sem equivalente na história, observamos um certo recuo nas instituições civis, um certo recuo cultural, como se o povo da Idade Média fôsse mais juvenil, diríamos mesmo mais infantil, do que as envelhecidas experiências que o Império Romano esgotara. Anda no ar lavado uma ingenuidade e até na paisagem se vê um colorido que faz contraste com o passado. A humanidade remoçou. E a experiência política de certo modo retomou estruturas de tipo paternal, como se vê no feudalismo e nas monarquias, que até hoje para algumas pessoas estão identificadas com a idéia de civilização cristã. Do ponto de vista de experiência democrática parecerá que durante mil anos perdurou um retrocesso.

Terá sido negativa a contribuição política da Idade Média? Mais adiante estaremos habilitados a responder a essa pergunta. Antes disso devemos procurar compreender melhor a "alma da Idade Média".

"Universalia sunt realia."

3. Tem êsse título, *A Alma da Idade Média,* o Capítulo II do livro de Egon Friedell mais de uma vez citado. Gostaríamos de transcrever aqui o capítulo inteiro, embora nem sempre nossos ângulos coincidam perfeitamente com os do autor. Depois de algumas apreciações pre-

liminares sôbre a nitidez e a unidade do *medium aevun*, o autor assinala um ponto de importante diferenciação entre o habitante do mundo medieval e os herdeiros do individualismo,

> EGON FRIEDELL: "A grande diferença entre êles e nós reside, parcialmente, no fato de viverem êles menos conscientes de si mesmos, em atitudes menos críticas." (*Op. cit.* pág. 71.)

A êsse respeito Maritain costuma se referir à atitude *não reflexa* do medieval. Essas duas afirmações deverão ser confrontadas com outras de Etienne Gilson que parecem em oposição, e mais uma vez temos de procurar o *conjunctio oppositorum* que nos dê a síntese, na suposição de serem verdadeiras e realmente integráveis as três proposições. Por enquanto registremos apenas os depoimentos e continuemos a ler o admirável capítulo de Egon Friedell:

> "Êles viram realidades em tôda parte, mesmo onde não existiam; tôdas as coisas para êles eram *reais*. E em cada coisa viam a suprema realidade: Deus; tôdas as coisas para êles eram Deus. E por cima de tudo conseguiram tecer o mágico véu de seus sonhos e delírios: tôdas as coisas eram belas. Daí o esplêndido otimismo que centralizava o descaso por êste mundo, a pobreza, a estreiteza em que viviam. Aquêle que crê nas coisas está sempre cheio de alegria e confiança. A Idade Média não era sombria, era brilhante (. . .) Em resumo, a vida naquele tempo, em comparação com o nosso, tinha um caráter de pintura, de marionete, de conto de fadas, de "mistério" (dramático) — tinha em suma o caráter que ainda tem a vida hoje nos dias de nossa infância." (Pág. 72.)

E adiante acrescenta o autor mais uma nota, relativa ao sentimento de dependência, e de estimulantes incertezas.

> "A concepção moderna de segurança era alheia à Idade Média em todos os compartimentos da vida. Cada dia pela frente tinha a importância de um empreendimento como, por exemplo, teria hoje uma operação cirúrgica.

> Cada passo se enleava em perigos, e podia levar a uma emboscada: a vida era uma grande aventura." (Páginas 72, 73.)

E mais adiante, com uma nota de nostalgia, o autor volta à idéia da atmosfera lúdica da Idade Média:

> "Diante de um mundo assim, temos a sensação que tantas vêzes experimentamos quando lidamos com as crianças; o sentimento que conhecem alguma coisa que nós nos conhecemos, ou deixamos de conhecer — algum segrêdo mágico, ou divina maravilha, na qual, talvez, esteja escondida a chave de tôda nossa existência." (Pág. 74.)

Seria um grave êrro, entretanto, tirar de tôdas essas considerações sôbre o espírito de juventude, e até de infância, a idéia de uma civilização pueril e pouco séria. Ao contrário disso, a Idade Média foi estruturalmente filosófica e teológica, e não é por simples coincidência que tôda ela transcorre entre dois marcos que foram Santo Agostinho e Santo Tomás. E é nessa direção do pensamento filosófico que impregnava a cultura medieval que vamos encontrar, apresentada por Egon Friedell, "a idéia central da Idade Média" que seria enunciada na sua forma clássica: *"universalia sunt realia"*. Que quer dizer isto? Que significação histórica pode ter tido fórmula tão aparentemente estratosférica? Se lembrarmos que a *querela dos universais* encheu tôda a cultura medieval, ainda poderá o leitor julgar, pelo que talvez ouviu falar de Idade Média, que se tratava de uma discussão puramente verbal, e sem a menor conexão com a vida humana. Ora, a idéia que Friedel propõe, e que nós com muito prazer endossamos, é justamente a de que teve vital importância, para o medieval, a realidade dos universais.

O problema armado consiste em saber que valor devemos dar aos conceitos universais. Quando por exemplo dizemos "Pedro é o homem", ou "o homem é mortal" ou "O Verbo se fêz homem", atrás do têrmo "homem" pretendemos designar um conceito universal, e nêle pretendemos ver a realidade da "natureza humana" investida de particularidade em Pedro ou João. Por ordem histórica diríamos que tôda a cultura medieval afirmou a "realidade" do conceito universal, primeiro na forma platônica, ou do Realismo exagerado, que atribuía às Idéias exis-

tência real e subsistência. Combinado o platonismo com o cristianismo, tem-se na mente divina o firmamento dos arquétipos. Assim, por exemplo, a Idéia pura de "homem" seria um pensamento de Deus, ao qual cada um dos homens fenomenais e concretos estariam vinculados como o efeito à sua causa.

Nos fins da Idade Média, e sobretudo depois de Santo Tomás, a afirmação do valor dos universais passou à forma aristotélica: as idéias têm uma realidade mental própria, e são formadas por abstração a partir da experiência, sendo assim ao mesmo tempo algo de real no espírito, em estado de universalidade, e exprimindo realmente, embora sob forma abstrata, o dado real da experiência. Quando formamos uma daquelas proposições com o têrmo "homem" estamos usando, atrás do têrmo, um conceito universal obtido por abstração, e representativo da natureza humana da essência ou qüididade apreendida na experiência. Com esta fórmula afirmamos a realidade do univesal no espírito, e a correspondente realidade intrínseca da coisa vista e apreendida em sua essência. Dois benefícios de incalculável valor decorrem dessa colocação do problema: 1.º, harmonia ou adequação entre a inteligência e a coisa conhecida; 2.º, profundidade maior das coisas, e sentido mais forte da igualdade dos sêres de mesma espécie.

Històricamente depois do platonismo e do aristotelismo, já no fim da Idade Média, surgiu o nominalismo moderado, afirmando ainda a existência de Idéias universais na mente, mas cortando a vinculação entre a mente e o dado da experiência; e depois o nominalismo radical negando a realidade da idéia universal na mente. O têrmo com que usualmente designamos naturezas ou essências, seria um recurso puramente verbal.

O leitor pouco afeiçoado à meditação filosófica talvez julgue que exageramos o valor, a significação e o alcance social, cultural, civilizacional daquela convicção vivida: *universalia sunt realia*. As outras coisas que já dissemos do homem medieval, e as que ainda tencionamos dizer, são entretanto conexas em tôrno dessa idéia. Senão, recapitulemos as proposições emprestadas por E. Friedell:

1) o homem medieval apresenta atitude menos crítica, menos reflexa;
2) êle vê realidades em tôda a parte;
3) êle crê nas coisas;
4) a vida é uma grande aventura;
5) êles têm em face da vida uma confiança e um comportamento que lembra a infância.

Tôdas essas coisas, como é fácil de ver, derivam daqueles dois benefícios fundamentais a que acima nos referimos. E ainda se torna mais evidente o nexo, e mais convincentes os benefícios quando o objeto proposto ao conhecimento e à ponderação é o próprio homem. Uma cultura que vive a sensata e profunda convicção da realidade das "naturezas", não da periferia fenomenal de que a ciência nos séculos futuros traçará mapas cada vez mais minuciosos e cada vez mais superficiais, *more and more about less and less,* mas das naturezas profundas que o senso comum apalpa e que a reta filosofia entrevê, *ipso fato* viverá a sensata e profunda convicção de um vínculo real entre os homens. Sem a basilar idéia da realidade dos universais, e da correspondente realidade das naturezas específicas, a idéia de *igualdade* perde seus fundamentos, e a idéia de fraternidade se reduz a uma palavra vazia.

Também não é fácil conceber a dogmática católica num quadro nominalista. Não foi apenas por mera casualidade histórica que a doutrina católica lutou e se formulou em têrmos de realismo, ora platonizante, ora mais aristotélico. Na verdade, não é fácil dar-lhe um mínimo de estrutura racional sem a idéia da realidade dos universais e das naturezas específicas. Tomemos por exemplo a Encarnação, e a correlata idéia da união hipostática: o Verbo se encarnou, isto é, assumiu a "natureza humana" em união com a natureza divina, e em perfeita unidade dada pela 2.ª Pessoa da Trindade. Para êsse mistério significar alguma coisa, continuando embora misterioso, é preciso que a expressão "natureza humana" signifique alguma coisa real, externa à mente dos teólogos, existentes no personagem chamado Jesus. E se retocarmos o enunciado do dogma para dizer apenas que o Verbo de Deus se encarnou "neste homem chamado Jesus", então a descida de Deus perde a maravilhosa universalidade e se transforma numa episódica e isolada hominização. Não será menos difícil a reformulação do dogma da transubstanciação. E assim se vê que o homem medieval, para poder viver a refração do sacral em todos os passos da vida profana, e para realizar a feliz articulação do mistério dos dogmas com o realismo do senso comum e do espírito de infância, precisava ter aquela fonte de energia universalizante instalada no firmamento de sua cultura. Sem a querela dos universais e sem a progressiva evolução do platonismo para o aristotelismo, não haveria Idade Média, e a história do mundo seria outra. Mais tarde, como veremos, o realismo será progressivamente convertido em nominalismo. A ruptura entre a inteligência e o

ser será executada pelos simplificadores, e a confiança profunda e tranqüilizadora na natureza específica das coisas será substituída por uma visão fenomenal que isolará os homens, e isolará as coisas (ou as fundirá na amálgama da matéria comum e unificadora), dando-lhes, aos homens, em troca daquela simplificação, o progresso vertiginoso das técnicas. O homem ganhará o mundo, mas antes de perdê-la totalmente já não sabe onde deixou o enderêço de sua alma.

Saúde mental e senso comum.

4. É difícil hoje imaginar uma cultura em que os homens mais prodigiosamente dotados não se sentiam obrigados a escandalizar o senso comum, a deitar fora as últimas reservas de ingenuidade e de castidade intelectual, e a enveredar por construções onde a opacidade da obra faz vêzes de profundidade e de transcendentalismo. Estamos pensando num homem representativo da cultura nominalista de nosso tempo, Bertrand Russel, que nos parece um velho *clown*, já fatigado de vir à arena com a monótona obrigação da chocante originalidade, repetida aliás em todos os outros circos menores do mundo. A idéia mais tôla, produzida pelo impacto do imperialismo nominalista numa cultura, é a de um contraste entre a aparência vulgar, comum, quem sabe se tôla das coisas — o rosado de uma pétala, o sorriso de uma criança, a absurda beleza de um pássaro — e a realidade subjacente revelada pela ciência. Assim, graças a essa monumental escamoteação que tem as dimensões do Universo e que envolve infusórios e constelações, a humanidade se divide em duas espécies: a dos ignaros que grossamente, rombudamente ainda pensam que um gato é um gato, e que uma rosa é uma rosa, e a dos iniciados que conhecem, por assim dizer, a radioscopia e o electrocardiograma das flôres e dos astros, destacando-se especialmente os grandes iniciados que descobriram a inanidade e a adiposa estupidez dos grandes princípios da metafísica e da lógica.

Êste mundo não é nossa pátria verdadeira. Isto é pacífico entre os que professam a Fé católica. Mas, santo Deus! uma coisa é não ter o mundo como pátria verdadeira e definitiva, mesmo assim amando seus vales, suas pousadas onde o peregrino alcança água fresca e admira um entardecer, e outra coisa, infinitamente oposta, se nos permitem êsse exagêro, é estar no mundo como quem entrou no museu Grevin, onde tudo é falsificado para passatempo dos turistas, ou como quem anda em

terreno minado pelo inimigo. Mais extravagante ainda será a atitude filosófica que divorcia a inteligência do ser, separa o homem do homem, incompatibiliza a ciência com o senso comum, e ao mesmo tempo pretende cingir a sorte do homem aos horizontes do mundo.

A Idade Média, entregando-se muitas vêzes aos defeitos de suas virtudes, errava por desprezar as coisas do mundo como intrìnsecamente más, como fizeram por exemplo os cátaros e albinjenses, mas ao menos, nessa difamação da obra de Deus, não caíam na cômica incoerência de procurar ao mesmo tempo a instalação e a difamação. A cultura era *naïve*, mesmo nos seus grandes desvios. A cultura de nosso tempo, numa dolorosa crise de maioridade mal adquirida, e mal fundamentada, tem horror à simplicidade que traça uma linha de luz que vai do espírito de infância, ou do senso comum, até a mais alta sabedoria. Vivemos maliciosamente, engenhosamente, e temos sorrisos superiores, piscadelas de ôlho, e cotoveladas que telegrafam a superior ciência dos que atravessaram a tela das ilusões e atingiram o mecanismo celular, molecular e atômico com que as coisas vivem a enganar os tolos. "Ah! comme je suis malin!", diz o super-homem antes de enlouquecer e de se suicidar.

Conhece-te a ti mesmo, em Deus.

5. Da constelação de noções e valôres anteriormente apresentados resultava um dado de capital importância para a cultura medieval: a valorização do homem com critérios cristãos. De início devemos notar que a ciência do homem (o têrmo antropologia hoje mais sugere a idéia de ciência do antropóide) navegando entre Platão e Aristóteles, ou melhor, entre a ênfase colocada na substancialidade da alma, e o acento pôsto na unidade do homem, encheu tôda a Idade Média, e não sòmente nos altos lugares de suas academias, mas na vida comum do povo. Pode-se dizer que o mote de Santo Agostinho ("O que queres conhecer? — Deus, e minha alma") foi abundantemente glosado durante um milênio. A êsse respeito, e numa obra que deve ser lida por quem desejar uma aproximação maior da alma da Idade Média (*L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Vrin, 1944) Étienne Gilson escreveu um capítulo intitulado *La Connaissance de soi-même et le Socratisme Chrétien*, onde começa por lembrar a zombaria de Pascal: *"Le sot projet que Montaigne a de se peindre!"* para salientar em seguida a presença permanente na Idade Média do famoso pre-

ceito tornado cristão: *Nosce teipsum.* Conhece-te a ti mesmo. Para bem marcar êsse traço importantíssimo da mentalidade medieval, diríamos quase de encomenda para tal missão, Santo Agostinho nos começos do século V, no limiar dêsse mundo nôvo, escreve *De Trinitate* onde a teologia e a psicologia recìprocamente se ajudam com um aprofundamento de ambas jamais antes atingido. Daí por diante — até Santo Tomás, que recoloca a ciência do homem em dependência da ciência de Deus; e até Catarina de Sena, que já no século XIV multiplicava com ardor o mesmo ensinamento — espalhou-se na cultura e infiltrou-se nos costumes, na linguagem, nos valôres, nos hábitos de pensar, o que Étienne Gilson chamou de *socratismo cristão.*

> ÉTIENNE GILSON: "Há com efeito um elemento comum do socratismo de Sócrates e dos Padres da Igreja e dos filósofos medievais: é o seu antifisicismo. Nem uns nem outros reprovam o estudo da natureza em si mesmo, mas todos concordam em admitir que o conhecimento de si mesmo é muito mais importante para o homem do que o conhecimento do mundo exterior." (*Op. cit.* pág. 219.)

Já se vê, entretanto, que a mesma regra — a do primado do homem interior — deve disciplinar o conhecimento de si mesmo. Não se trata do conhecimento da alma na superfície fenomenal das manifestações externas, e muito menos se trata do conhecimento de *si mesmo* pelas singularidades do eu-exterior. Êsse estudo, que tem todos os direitos de cidade no plano profissional, e em vista das ortopedias psíquicas que o mundo de hoje pede com clamores de aflição, torna-se calamitoso se se transforma em costume de tôda uma cultura atacada de mêdo e de narcisismo coletivo.

O *nosce teipsum* que vai de Santo Agostinho a Santa Catarina e nada se parece com essa "atitude reflexa" e angustiada dos modernos. O antifisicismo a que se refere Gilson, aplicado ao *eu exterior* (o *moi haissable* de Pascal), é ainda mais acentuado do que o mesmo antifisicismo aplicado às coisas mais tranqüilamente exteriores ao homem. Dir-se-ia que, para essa atitude, o eu-exterior é a mais tensa e perigosa exterioridade com que o homem tem de lidar. Os medievais sabiam que é aí, nesse eu fenomenal, nessa tensão superficial da alma, que se levanta o traiçoeiro e kafkiano castelo do mais indigente, miserável e so-

berbo dos castelões: o amor-próprio. E o amor-próprio, nesse tempo, ainda era a fonte de todos os pecados. Ainda não se transformara em fôrça de coesão social, e segrêdo de riqueza das nações.

O conhecimento de si mesmo do socratismo cristão é uma introspecção das coisas que nos individualizam e nos particularizam, e nos singularizam — é uma espécie de contemplação da alma e da imagem de Deus que êle reflete, mas não da alma-humana em geral, pois tal conhecimento não poderá ser chamado "de si mesmo". Diríamos que a alma tem de se desdobrar e se conhecer por conaturalidade profunda para colhêr um fruto de admiração agradecida e humilde. Sim, o fruto verdadeiro dessa experiência que inclui, que conjuga têrmos quase antinômicos, a substância da alma imortal e pessoal, e a dependência da existência criada, é a humildade.

Essa virtude essencial estêve sempre, de algum modo, tingindo os céus das cidades medievais. Não pretendemos que os homens medievais, pessoa por pessoa, fôssem mais humildes do que os modernos, e por isso melhores; mas pretendemos afirmar, com fortíssima convicção, que êles eram, mais do que os modernos, aconselhados, dirigidos, encaminhados para o ideal de humildade que brilhou naquele firmamento.

Mais adiante veremos que é nessa linha que se vê um dos vivos contrastes surgidos na Renascença para evidenciar a mudança de firmamento civilizacional. As filosofias de vanglória, de sucesso, de prestígio, e de renome, surgem nos séculos XV e XVI com explosões culturais; como também surgem as explosões complementares de difamação e calúnias. Ao contrário disso, a Idade Média é culturalmente humilde, em conseqüência da lucidez ensinada, professada e vivida para o problema central do humanismo cristão: o conhecimento de si mesmo em face de Deus. Os documentos e textos que constituem a imensa glosa do mote socrático são tão abundantes que até se pode dizer que a dificuldade de exemplificação está na escolha. Cremos, entretanto, que S. Bernardo resolve essa dificuldade, por mais de um motivo. É um dos homens mais representativos da Idade Média, além de ser um dos maiores santos da Igreja. Enquadrando-se bem nas três condições expostas por Egon Friedel, S. Bernardo foi feito pela Idade Média, tendo até assumido alguns dos equívocos da época, como por exemplo o rigorismo desnudador e drástico revelado na quarela contra Cluny; por outro lado, São Bernardo fêz o seu século, não só influindo poderosamente nos acontecimentos, como também e sobretudo pregando, exortando,

corrigindo e convertendo; e finalmente, como convém ao *homem representativo,* transcendeu sua época e sua cidade, segregou-se, separou-se, isolou-se para nesse isolamento, nessa segregação, exercer uma influência ainda maior.

Ora, nesse ponto central da antropologia cristã, São Bernardo nos oferece um texto excelente, dizemos didàticamente excelente, porque até nos chocantes equívocos que pode produzir na mentalidade moderna serve para realçar o contraste. Vale a pena transcrever um trecho, mais longo e por isso mais instrutivo:

> S. Bernardo: "Começa por te considerares a ti mesmo. Evita a dispersão em outros assuntos com negligência de tua própria pessoa. De que te serve ganhares o mundo inteiro se perdes tua alma? Qualquer que seja a extensão do teu saber, faltar-te-ia sempre, para atingir a plenitude da sabedoria, o conhecimento de ti mesmo. Será tão importante assim essa lacuna? A meu ver, ela seria capital. Conheces tu todos os segredos do Universo, e as regiões mais distantes da terra, e as alturas do firmamento, e os abismos do mar? Mas se tu te ignoras fazes-me pensar no arquiteto que quisesse construir sem fundações: em lugar de edifício, êle só lograria amontoar ruínas. Tudo o que acumulares fora de ti mesmo não resistirá ao vento mais do que um monte de pó. Não, não merece o nome de sábio quem para si mesmo o não é, pois o verdadeiro sábio deve começar por conhecer o que êle é, e deve ser o primeiro a beber de seu poço. Comece pois a tua consideração por se aplicar a ti mesmo, e não basta isto, porque é em ti mesmo que ela deve terminar. Quaisquer que sejam sèus desvios, tu a reconduzirás a ti com proveito para tua salvação. Deves ser, para tua própria consideração, o primeiro e último têrmo. Toma exemplo do soberano Criador de tôdas as coisas, que lança ao longe seu Verbo e ao mesmo tempo o retém. Teu verbo é a tua consideração." (*De Consideratione,* II, 6.)

Um leitor moderno, mesmo católico (não falando entretanto da nova espécie produzida por "mutação histórica") em mais de uma passagem dêsse texto tropeçará, vendo aqui o egoísmo, acolá um isolamento preocupado exclusivamente com sua própria salvação, se não prestar a devida atenção aos sustenidos

que na clave marcam a tonalidade medieval e teológica. Como mais tarde ensinará Santo Tomás, não há nenhum egoísmo, nenhum isolacionismo no amor de si mesmo, desde que êsse "si-mesmo" seja tomado na reta perspectiva espiritual, e não na perspectiva do eu-exterior, competitivo e inclinado aos bens limitados e materiais. No capítulo IV do Livro I dêste trabalho já vimos como Santo Tomás distingue o bom amor de si mesmo do egoísmo, e como, na hierarquia da caridade, o amor de si mesmo é anterior ao amor do próximo.[1] O egoísta na verdade não se ama a si mesmo: é um dividido, que começa na própria alma, na fissão do próprio eu, a radioatividade mortífera da discórdia e da guerra. Cada um de nós, diante de Deus, é o primeiro próximo, e aquela passagem evangélica que diz "primeiro reconcilia-te com teu irmão e depois traz a oferenda ao altar" aplica-se bem ao problema que focalizamos, desde que por irmão entendamos o primeiro, que é o nosso próprio eu, nossa alma e corpo, nossa pessoa que é para nós o primeiro dom de Deus, pelo qual, antes de todos os outros temos de responder. Antes de perguntar a Caim o que fêz de seu irmão, Deus perguntou-lhe o que fizera de si mesmo: "Porque estás irritado, teu rosto está sombrio?" (Gen.IV, 6). Que bem pode fazer o homem de si mesmo divorciado? Que edificação, que pode trazer quem em si mesmo se divide e desmorona? Que altruísmo, que obra, que caridade, que serviço duradouro, firme, autêntico, pode prestar quem a si mesmo não sabe considerar e conduzir? E assim se vê a grande caridade que já encerra essa primeira obra, essa primeira edificação — a reconciliação profunda consigo mesmo segundo a vontade de Deus — que São Bernardo aconselha naquela linguagem que ainda não conhece as ambigüidades e malícias dos portadores de discórdias.

O homem descobre suas profundidades.

6. Por outro lado, não erraria menos quem supusesse uma candura *niaise* atrás dêsses textos medievais que fàcilmente nos despertam a lembrança desagradável de fórmulas feitas, de clichês, de expressões que apenas recobrem uma perplexidade ou encobrem uma vacuidade. Não devemos subestimar o trabalho de indagação filosófica e teológica que encheu um milênio. Durante todo êsse trabalho, e mais

---

1 Êsse assunto será desenvolvido na Parte II do Vol. II.

do que nunca, o homem tomou consciência da amplidão de mistério que envolve seu ser e sua sorte. No mesmo capítulo atrás citado diz Gilson:

GILSON — "O que o homem acha *circa se* ou *sub se*, o acabrunha por sua extensão; o que êle acha *in se* o embaraça por sua obscuridade; mas, se êle procura em si o que seu ser lhe ensina do que é *supra se*, êle esbarra num mistério cuja opacidade o apavora. O mais grave é que êle mesmo se acha envolvido nesse mistério. Se o homem é verdadeiramente uma imagem de Deus, como se poderá conhecer sem conhecer Deus? Mas se é verdadeiramente de Deus que êle é imagem, como se conhecerá a si mesmo? O homem adquire assim uma profundidade, insuspeitada pelos antigos, que o torna insondável para si mesmo. Quem conhece o Espírito de Deus? pergunta o Apóstolo." (*Op. cit.* pág. 925.)

E Gilson continua, lembrando a palavra de Santo Agostinho: *Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipsa, ubi est imago Dei;* e relembrando o pensamento desenvolvido no Capítulo X das *Confissões*. Na procura em si de sua própria essência, a alma atravessa regiões de profundidades cada vez maiores. De início a memória das percepções sensíveis, amplo palácio onde se instalam, de maneira incompreensível as extensões imensas do Universo — quem jamais atingiu o seu fundo? Não é senão uma faculdade de meu espírito, diz Agostinho, e no entanto me escapa: "nec ego ipse capio totum quod sum". É aí que, pela primeira vez, na história do pensamento ocidental, o homem tornou-se para êle mesmo um objeto de estupor: *stupor adprehendit me.*

Como atender então aos conselhos de Bernardo? Como realizar, efetuar, abordar, começar o conhecimento de si mesmo? A única resposta plausível, e que acompanha todos os ensinamentos medievais, parece para o descrente mais uma evasiva do que uma solução, ou mesmo uma aproximação, porque é na luz da fé, no mesmo *lumen fidei* que é nesse mundo como que um tênue alvorecer do *lumen gloriae,* que nós podemos envolver os dois conhecimentos mùtuamente implicados; o de si mesmo e de Deus. Como em todos os outros grandes problemas da sorte humana, não haveria saída se Deus não tomasse a primeira iniciativa.

A pessoa humana.

7. O que Gilson chamou de socratismo cristão implica a consciência vivida da reta valorização do homem, ou valorização do *homem interior* segundo o léxico paulino. Êsse ponto deve ser marcado com um forte sinal positivo, o sinal da cruz, no cômputo de méritos e deméritos trazidos pelo milênio medieval. Para quem logre bem avaliar o que isto representa, ou para quem já esteja saturado até a tortura das extroversões do humanismo de nosso tempo, é apaixonante pensar que essa experiência foi realmente vivida por uma civilização.

O segundo ponto, correlato daquele, é o do aprofundamento da alma humana, especialmente trabalhado pelos dois gênios que demarcam a Idade Média: Agostinho e Tomás de Aquino. Mais tarde, depois das luzes da Renascença e das simplificações trazidas pelo nominalismo, na antropologia cartesiana e de seus descendentes, a alma humana sofrerá uma retração, e deverá limitar-se ao domínio do consciente das idéias claras. Mais tarde ainda, depois de tantos equívocos, e já no ocaso da Civilização Individualista, os homens *re*-descobrirão admirados as profundezas da alma, mas nessa mesma descoberta ainda se aterão ao método exteriorizante da análise empiriológica. Os medievais, por seus doutôres, e pela simplicidade de sua Fé, sabiam que a alma humana é mais profunda do que o mar, e mais escura do que a noite. Êsse ponto também deve ser marcado no ativo da Idade Média.

Mas ainda há um terceiro ponto, talvez mais meritório e característico. Resulta da confluência dos novos valôres humanos, e consiste na emergência do decisivo conceito de "pessoal". Para os antigos essa noção estêve hibernada. No pensamento de Platão, o valor de uma natureza se concentrava na Arquétipo subsistente, tendo cada indivíduo uma existência menor, quase de sombra. Gilson chega a dizer que para Platão o elogio de Sócrates é mais o elogio do Homem, e das virtudes, do que o da pessoa de Sócrates, filho de Sofronisco. No pensamento Aristotélico a idéia, ou melhor, a natureza, que apreendida na mente, por abstração, é vista no conceito universal, é a determinação da subsistência individual. O indivíduo ganha espessura, realidade, subsistência, mas tudo parece indicar que a intenção principal da natureza, ou do Autor da natureza, é a espécie, e não o indivíduo. Daí as colocações aristotélicas que a Idade Média e até Santo Tomás mantiveram — ao menos como verdades parciais: o indivíduo existe para a espécie; o indivíduo

existe para a Cidade. Ninguém poderá duvidar, com seriedade, da reverente ciência do homem que já professavam os grandes da antiguidade; nem fará a injúria de comparar a antropologia platônica e aristotélica com a dos construtores de campos de concentração, e de cortinas de ferro.

Na poesia, que é mais penetrante quando se trata de atingir o que Maritain chama "verdades cativas", encontram-se prenúncios de uma admiração que tenta ultrapassar uma barreira. Na citação que capítulos atrás fizemos, o gênio de Sófocles murmura "que há muitas maravilhas neste mundo, mas nada é mais maravilhoso do que o homem"; mas não chega a descobrir, no prosseguimento da mesma exploração, que a maravilha maior é a singularidade e totalidade da pessoa humana. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura", dirá Santo Tomás (S.I.I. 29,3).

Na tragédia grega, no domínio onde hoje nos parece essencial a *personificação,* as figuras apresentam idéias investidas de natureza humana, mas desempenham seus papéis com máscaras, e é paradoxalmente dessas máscaras que nos veio o têrmo "pessoa".

Foi o cristianismo que desatou a máscara do homem antigo, e exaltou o mais alto valor de cada homem, visto não do ângulo da unidade numérica dentro da espécie, mas do ângulo da unidade transcendente e da totalidade da pessoa. A idéia de uma relação personalíssima entre Deus e cada um de nós domina a idéia antiga de uma relação entre Deus e o seu povo. Cristo veio salvar *cada um,* chamando-nos *cada um* de nós por um *nome* entreaberto no ato do batismo, e inteiramente desvendado no Livro da Vida. Essa idéia de uma relação personalíssima, idéia profundamente cristã (e hoje bastante esquecida pelos "progressistas" e "totalitários") domina agora aquela antiga idéia de que a intenção principal da natureza era a espécie e não o indivíduo. A nova convicção é a de que o Autor da natureza, o Autor da graça, deseja uma intimidade que dê à criatura prêsa a tantos vínculos uma nova liberdade, e um direito nôvo: o de clamar "Aba-pai!"

A elaboração do conceito foi trabalhosa, disputada, porque não se tratava de substituir um léxico por outro, ou, como se pretende hoje, uma frase por outra, deixando para trás, por exemplo, a idéia de subordinação dos bens individuais ao bem comum. Ao contrário, e mais uma vez, trata-se de realizar a complementariedade com a valorização máxima conjunta dos dois têrmos: pessoa humana e bem comum.

Uma das primeiras formulações, que aparece no limiar da Idade Média, é de Boécio, helenista do século VI, que nas especulações sôbre as duas naturezas do Verbo Encarnado (*Liber de persona et de duabus naturis* (cap. III) deixou esta definição de "pessoa" que tôda a Idade Média usou: "Rationalis naturae individua substantia". Nessa conceituação o problema do indivíduo, de sua relação com a espécie, ganhava uma nova profundidade, e até diríamos uma nova dimensão. Na filosofia platônica era por assim dizer a espécie que tinha real subsistência no arquétipo, cabendo aos indivíduos uma existência mais fraca, como diria Rilke, ou quase de sombra. No hilemorfismo aristotélico os indivíduos ganham espessura de subsistência; e uma vez que, dentro da mesma espécie, são os *mesmos* pela forma, o princípio de individualização estará na matéria. Assim, diversos cães serão a mesma coisa pela forma substancial canina, e são êste e aquêle outro individuados pela matéria, mas também diferenciados por formas acidentais (estatura, côr do pêlo, etc.)

Notemos com atenção êste fato: é o vínculo genético que prende um cão a outro, e todos à linha horizontal específica, de tal sorte que todo o principal comportamento, pròpriamente canino, é haurido da espécie por um processo de comunicação e de continuidade de instintos. Para o animal, é o vínculo específico que o equilibra estàvelmente no mundo.

Consideremos agora o homem à luz de uma ciência que realça sua específica racionalidade e tôdas as suas conseqüências metafísicas e morais. Temos agora indivíduos humanos dotados de singular condição: ao contrário do que acontece com os animais, a diferença específica não está emendada na linha horizontal da espécie; e ainda mais, em vez de trazer para o comportamento pròpriamente humano o confôrto da continuidade e da comunicabilidade, a diferença específica do homem — a racionalidade, a liberdade em face de todo o universo, o senhorio de seus atos — o totaliza e o isola nessa perfeição incomunicável que é a pessoa.

MARITAIN: "Mas notemos bem que não se trata de duas coisas separadas. Não há em mim uma realidade que se chama meu indivíduo e outra realidade que se chama minha pessoa. O mesmo ser por inteiro é indivíduo em um sentido e pessoa no outro." (*Para Una Filosofia de la Persona Humana,* pág. 137.)

O fato de vir de Deus diretamente, e não da linha de geração humana, a alma espiritual de cada indivíduo humano, já indica uma intenção nova e singular do Autor da Natureza: não é mais a espécie a realidade perfeita, o todo pensado e criado: é o todo de cada pessoa, de certo modo incomensurável com a espécie e com a sociedade.

Para os antigos, ainda que tivessem noção da específica racionalidade que dá ao homem uma posição única no universo, era difícil aceitar tôdas as decorrências da racionalidade numa direção que traz o desconfôrto e a incongruidade do homem em relação ao horizontes terrestres. Exaltada a vertical de pessoa humana, fica difícil achar no mundo um lugar adequado, próprio, firme, para os pés de tão extravagante criatura. Para o cristianismo, ao contrário, foi fácil achar no mundo um chão para os pés dêsse peregrino da eternidade. As dificuldades filosóficas se convertem em conveniências teológicas, o conceito de "pessoa" se impõe, e uma vez ao menos na história da cultura, tanto em Boecio como em Santo Tomás, a Teologia, numa espécie de lava-pés, nos aparece ajoelhada, como *ancilla philisophiae.*

Conforme atrás já dissemos, enganar-se-ia o leitor que imaginasse terem os teólogos e filósofos cristãos atirado pelas janelas a sabedoria dos antigos, e em nome da transcendência da pessoa terem abandonado as noções clássicas de subordinação dos bens individuais ao bem comum. Vale a pena abrir um espaçoso parêntese para nêle colocar nossa admiração pela sabedoria de nossos doutôres. Veja bem, leitor moderno, a curiosa situação daquele mundo recém-convertido ao cristianismo. Nunca a humanidade, em experiência alguma, passara por linha divisória tão separadora; nunca a novidade fôra tão nova, tão radicalmente nova, tão colossalmente nova como nesse mundo nôvo, que tentava viver naturalmente a Boa Nova; e nunca mais na história do mundo se repetirão tais circunstâncias, tal *mutação histórica* com hoje se diz, a não ser, é claro, na mente e nos corações dos apóstatas. Ora, nesses tempos de Novidade Máxima, homens como Agostinho, Boecio, Bernardo, Tomás, — para apenas mencionar uns poucos — não descrêem da continuidade da obra da razão natural, e não gritam pelas esquinas que estão superados os filósofos antigos. Ao contrário, se aplicam a procurar a difícil continuidade. E agora, leitor, a título de exercício, passeia os olhos pelo planisfério do chamado "progressismo católico" e vê o quadro contrário daquele. Sem nenhuma novidade visível na terra, no mar ou nos céus, mas sòmente visível nos artigos

que êles escrevem, os progressistas deitam fora, não os pagãos mas os próprios doutôres da Igreja, quando algum economista ou algum paleontólogo lança no ar as frases feitas para fazer cócegas nos ouvidos. E aqui fechamos o parêntese.

Como fazer para entrosar as noções do bem comum e da pessoa humana, e para restabelecer as linhas de subordinação do indivíduo em relação à espécie? Santo Tomás, e seus grandes continuadores, desenvolvem o problema mostrando as suas diversas perspectivas.

ALFREDO LAGE: "Por outro lado, se o homem todo está inserido na sociedade (e seu bem particular subordinado ao bem comum, que é melhor do que o bem privado, não porque contenha maior soma de bens mas porque é melhor *em si mesmo,* e difere do bem particular não "secundum multum et paucum" mas "secundum formalem diferentiam")[2], entretanto não está empenhado na sociedade segundo êle mesmo *como todo,* e segundo tudo o que há nêle. "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua" (I-IIª, 21,4 ad 3). Assim, um bom corredor se empenha todo inteiro na corrida, mas não segundo tôdas as finalidades e funções de seu ser, não segundo seus conhecimentos da Bíblia e da Astronomia, por exemplo." (Maritain, *Les Droits de l'Homme,* pág. 29.) (*Da fundamental Distinção entre Indivíduo e Pessoa na Obra de Jacques Maritain;* Volume em homenagem a J. Maritain, AGIR, 1945).

Não pretendemos desenvolver aqui o difícil problema, que o leitor poderá estudar nos obras indicadas, porque nosso objetivo principal é o de salientar o papel que essa noção teve na Idade Média, mais como noção vivida do que como noção formulada. Durante um milênio a civilização ocidental cometeu muitos erros, sobrecarregou-se de muitos crimes, perdeu-se em muitos equívocos, mas manteve a reta valorização do homem e a fundamental convicção da transcendência da pessoa humana em relação aos quadros da vida terrestre.[3]

---

[2] Santo Tomás, IIª IIªᵉ, qu. 58, a. 7.

[3] Ver *La Personne Humaine et le bien commun,* Maritain; e *Constituição Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, 1965.

Os homens representativos da Idade Média e dos Tempos Modernos.

8. Se devemos apontar três ou quatro "homens representativos" da Idade Média, dificilmente evitaríamos os santos. Seriam, por exemplo: S. Bernardo, S. Francisco de Assis, Abelardo, Dante, S. Luiz de França, Santa Catarina de Sena. Não mencionamos Santo Agostinho e Santo Tomás que são mais universais do que medievais. A Suma Teológica nada tem de especialmente medieval, assim como a soma dos ângulos internos de triângulo nada tem de especialmente grego. Como civilização vitalmente cristã, a Idade Média não venerava os santos sòmente como intercessores para a vida eterna, mas também como padrões de realização humana e temporal. [4]

A Igreja continua e continuará a existir até o fim do mundo; mas a *cristandade*, isto é, a civilização temporal marcada por critérios cristãos, deixou de existir. O Cristianismo continuará presente no mundo, em nova modalidade de catacumbas; as imagens dos santos estarão nos altares, nos corações piedosos e em algumas paredes de residências cristãs — mas no firmamento cultural onde preparamos as figuras de nossos arquétipos, que representam o papel de super-ego coletivo, não vemos brilhar seus resplendores, e mal adivinhamos seus apagados perfis.

São outros os personagens representativos da Civilização Ocidental Moderna: Descartes, Benjamin Franklin, Rousseau, Shakespeare, Marx, Freud, Henry Ford. Quem pretenderá que Santa Teresinha do Menino Jesus ou o Santo Cura d'Ars representem o século XIX?

---

[4] Sob certo ângulo, como nos mostra Gustave Cohen, *La Grande Clarté du Moyen-age*, nada é mais medieval do que a *Suma*, isto é, a síntese, a obra universal e enciclopédica que só o século XIII poderia *condicionar*. Mais tarde, o mundo ocidental retomará a idéia de *Suma* ou *Enciclopédia, no século XVIII;* mas a inspiração nominalista reduzirá êsse empreendimento a uma soma-de-informações, e produzirá um dicionário.

CAPÍTULO II

O TRABALHO E A CULTURA

Contribuições democráticas da Idade Média.

1. Neste ponto o leitor tem o direito de reclamar algumas amostras do humanismo medieval e de sua contribuição para o ideal de *eunomia* ou de estrutura política democrática. O capítulo anterior nos mostrou as principais contribuições da Idade Média, o cristianismo como cultura e a reta valorização da natureza e da pessoa humana. Se lembrarmos que democracia, no sentido mais amplo que hoje damos a êsse têrmo, é política de *participação* de muitos (moralmente de todos) não em razão do valor do todo coletivo, mas em razão do *valor de cada um,* como todo, como pessoa, e se pensarmos na perfeição da obra conjunta como um produto dêsses dois fatôres, fàcilmente avaliaremos a preciosa contribuição trazida, através de seus erros, por uma civilização vitalmente cristã. Ainda mais, concluiremos que o ideal democrático é uma refração temporal do ideal evangélico, e irrealizável sem êle. Recìprocamente, e sem nenhuma pretensão de vincular a soberana liberdade de Deus a um regime temporal, podemos todavia dizer que sem a democracia o cristianismo perde no mundo sua liberdade, ou certa eficácia, tendo de abrir caminhos milagrosos no mar vermelho dos martírios. Longe de serem antagônicos, os dois ideais se conjugam, e pode-se dizer que uma das causas principais do malôgro democrático em nosso dias, além de outras menores, veio dos equívocos surgidos na Idade Média e agravados nos tempos modernos.

MARITAIN: "A causa principal dêsse malôgro (das democracias de nosso tempo) é de ordem espiritual. Reside na contradição interna e no trágico mal-entendido de que foram vítimas as democracias modernas, particularmente na Europa. Em seu princípio essencial, essa forma e êsse ideal de vida comum, que chamamos de democracia, provêm da inspiração evangélica e sem ela não pode subsistir. No entanto, em conseqüência da lógica cega dos conflitos históricos e dos mecanismos da memória social, que nada tem a ver com a lógica do pensamento, vimos durante um século as fôrças dirigentes das democracias modernas renegarem o Evangelho e o cristianismo em nome da liberdade humana, ao passo que as fôrças dirigentes das camadas sociais cristãs (...) combatiam as aspirações democráticas em nome da religião." (*Cristianismo e Democracia*, AGIR, 1945, pág. 35.)

O cristianismo e o personalismo cristão não foram as únicas contribuições trazidas pelo mundo medieval. Apesar da permanência das estruturas de govêrno em suas formas paternais, ou paternalistas, começam a ressurgir no chão da Europa algumas experiências de maioridade cívica e democrática. E entre tôdas se destacam as Corporações, fraternidades de trabalho, que surgem nos séculos XI e XII, e culminam no século XIII.

"La voilá, la grande clarté du Moyen-Age"!

2. Com bom fundamento histórico pode-se dizer que foram as Catedrais que funcionaram, no século XII e XIII, como escolas de trabalho técnico e artístico, e como estimulante das organizações de trabalho que surgiram e floresceram nessa época. E não deixa de ser curiosa essa conjunção de duas coisas que o mundo de hoje quase tem por incompatível: a construção de uma Catedral e o progresso das organizações de trabalho. A linha vertical das tôrres góticas, e a linha horizontal dos humanos afazeres, traçam um belo sinal da cruz por cima dessa singular civilização. Ouçamos o que nos conta dessas organizações um autor inglês que se especializou nessas pesquisas.

JAMES J. WALSH: "Um só exemplo nos mostrará que a consideração das corporações de construtores de catedrais, como escolas de trabalho e de técnica, é maravilhosamen-

> te salientada em certas observações recentemente feitas sôbre os métodos dos arquitetos e construtores das catedrais."
>
> . . . .
>
> "É extremamente interessante estudar os detalhes da organização prática pela qual êsse grande movimento educacional em artes e ofícios foi realizado graças à iniciativa das Corporações de negociantes e artífices da época. Nas cidades com catedral, predominava a influência das Corporações de artífices (*Trades, guilds*). Em tôrno das catedrais em construção congregavam-se, sobretudo nos anos de maior atividade, trabalhadores contratados para vários serviços que exigiam habilidade mecânica e longa prática profissional. Todos êsses trabalhadores se associavam uns aos outros, e assim gradualmente se organizaram as corporações com vida própria. Havia a corporação dos trabalhadores em pedra; a corporação dos serralheiros — em alguns casos subdividida em duas, a dos trabalhadores em metais preciosos e a dos trabalhadores em metais comuns; havia a corporação dos carpinteiros e marceneiros; e diversas outras ligadas a equipamentos das catedrais. Logo em seguida, e em ligação com essas, surgiram as associações de alfaiates, padeiros, açougueiros, tôdas elas afiliadas à corporação de negociantes..." (*The Thirteenth Greatest of Centuries* — Fordham University Press, 1943, pág. 132.)

O autor, em seguida, detém-se a admirar a obra deixada por êsse admirável século. O fato é que os trabalhos realizados por obscuros carpinteiros de pequenas aldeias até hoje atraem a atenção do mundo inteiro. Os portões de ferro desenhados pelos ferreiros, também obscuros e humildes, são copiados pelos entendedores como quem procura o segrêdo de uma receita perdida. As catedrais aí estão a completar o depoimento e a nos falar de artífices que se esmeravam em estátuas que seriam colocadas em posições inacessíveis aos olhos dos homens, com aquêle espírito que a mãe de Péguy, empalhadeira, punha um capricho maior nas partes invisíveis do trabalho. Qual será o segrêdo perdido? Qual será o mistério do espírito que produzia a máxima beleza na máxima obscuridade? Tempos atrás uma organização de arte litúrgica promoveu um concurso de cálices e alguém teve a idéia de colocar entre as peças apresentadas pelos competidores dois ou três cálices medievais. Sem hesitação os juízes outorgaram o 1.º, 2.º e 3.º prêmios a êsses cálices antigos.

Qual será o segrêdo dessa beleza? James J. Walsh explica a perfeição profissional das obras pelo severo noviciado dos artífices: "Naqueles claros tempos, o *aprendiz* tinha de fazer um longo trajeto para chegar a *mestre* e para produzir a *masterpiece.*"

O aprendizado era dirigido e sustentado pelas corporações. O menino da aldeia que, ajudando aqui e acolá, demonstrasse gôsto e aptidão, era examinado e admitido como aprendiz. Se no curso de um ano ou mais se confirmasse sua aptidão, êle passava a trabalhar como auxiliar em alguma obra. Quase sempre ficava na dependência de um trabalhador patrão que lhe dava comida, casa e roupa. Depois de quatro ou cinco anos, sempre na suposição de dar boas provas de sua vocação, era admitido no mais baixo pôsto de trabalhador, o *jornaleiro.* Permanecia nesse pôsto uns três anos, a juízo dos mestres da corporação. Os que davam boas provas, e demonstravam capacidade de dilatação dos conhecimentos e da visão artística, eram enviados às grandes cidades da cristandade, com bôlsa e cartas de recomendação para os companheiros daquelas cidades. Às vêzes demoravam-se anos nessas viagens de aperfeiçoamento, e quando voltavam à terra natal eram recebidos festivamente e admitidos como membros de Corporação. Essa admissão exigia entretanto uma prova vestibular. O candidato tinha de fazer uma fechadura, se era serralheiro, uma lâmina de espada se era armeiro, um arco de pedra, uma cadeira, um cálice, conforme o ofício. Se a peça fôsse considerada digna de figurar entre os padrões da Corporação, ou se pudesse ser chamada *master-piece* ou *chef-d'oeuvre,* o candidato era reconhecido como Mestre.

Essa longa preparação explica a perfeição da obra, não explicando ainda a beleza que é o esplendor daquela perfeição. Mas na mesma severa preparação já se adivinha uma pista que nos leva a conclusões mais amplas. Tal severidade não se mantém sem uma proporcionada seriedade, que também não se explica sem uma proporcionada estima pela profissão e pela obra. Essa estima, quando ganha esplendor, transforma-se naquilo que é o segrêdo perdido: o amor da obra bem feita.

Por outro lado não se explica também a paciência, a longa perseverança, a severidade das graduações e promoções, sem a presença de um elemento na atmosfera das Corporações. Imaginar que uma organização disciplinada e concentrada tôda nessa idéia de disciplina pudesse produzir aquelas catedrais, aquêles cálices, é nada conhecer da vida e da alma humana. Real-

mente aquela severidade só produziu excelentes frutos porque era apenas estimulante de outra virtude que era o sangue vivo das Corporações. Depois de séculos de civilização, de egoísmo e de competição, onde as associações de trabalhadores tiveram de ressurgir em têrmos de luta e de reivindicação, é difícil entender aquêle efêmero funcionamento que nos parece conto de fadas. Mas a verdade comprovada por mil documentos nos compele a aceitar, por incrível que pareça, o nome daquilo que era o sangue vivo das Corporações — a *fraternidade.*

Fraternidade, não apenas a que se menciona hoje sem nenhum compromisso em relação a um Pai comum, mas fraternidade cristã: eis a alma das corporações. Se um companheiro adoecia, uns eram designados para fazer sua tarefa, e outros para ajudar a família ou revezar-se nos cuidados médicos. Os deveres religiosos e fraternos eram instituídos em regulamentos que os companheiros prometiam solenemente servir. E assim, a vida da Corporação transcorria bem polarizada pelo amor do próximo e pelo amor de Deus. Estaremos nós pintando com aquarelas delicadas um paraíso de convenção? Certamente havia naquele tempo o pecado, o crime, a baixeza, tudo em suma que faz dêsse mundo um vale de lágrimas; mas ao menos êles tinham no firmamento da civilização as estrêlas do amor divino e do divino amor humano.

Ousamos, entretanto, dizer que os dois segredos desvendados no parágrafo anterior, o amor da obra, e a fraternidade aos pés do Pai, não bastam ainda para explicar a beleza da obra. A beleza conquistada pelo artista só se explicará pela especial aptidão, pelo gênio criador, pela inspiração ou em linguagem tomista pelos *habitus*. O condicionamento psicológico para o desabrochar pleno e viçoso da poesia na alma do poeta não é muito fácil de explicar. Os excelentes frutos do caso que estamos considerando talvez se expliquem, no que concerne ao referido condicionamento psicológico, por um terceiro segrêdo que também parece perdido, ou letra morta para nós. Para descobri-lo convidamos o leitor a um pequeno passeio em tôrno da vida das Corporações.

Um aspecto especial dêsse funcionamento merece menção. Referimo-nos ao papel relevante que tiveram essas Corporações na Origem do *Drama* e das artes anexas, por onde se vê que aquelas associações medievais, longe de serem estritas associações de classe em defesa de seus salários e direitos, eram uma comunidade de amor fraterno, e *comunidade de cultura*. Um dos

aspectos mais admiráveis dessa cultura é consubstanciado nas representações teatrais chamadas "Mistérios", que dramatizavam uma determinada parte da Sagrada Escritura. Além dêsses "Mistérios" havia também os "Milagres" que tinham por tema a vida e os milagres de algum santo.

As diversas corporações da cidade dividiam entre si as partes e episódios da História Sagrada, cabendo aos açougueiros, por exemplo, a Criação do Mundo, aos alfaiates a expulsão de Adão e Eva do paraíso, e assim por diante. Vale a pena transcrever uma página do mesmo livro atrás citado onde se vê um exemplo dessa distribuição de "Mistérios".

JAMES J. WALSH: "Pela lista de *Espetáculos dos Ciclos de Corpus Christi*, compilada por Roger Buston, escrivão da cidade, ao tempo da gestão do prefeito William Alne, no terceiro ano do reinado de Henrique V, pode-se julgar quão integralmente era reproduzida a história sagrada nos dramas da época.

1 — CURTIDORES

Deus Pai Todo Poderoso criando e formando os céus, os anjos e arcanjos, Lúcifer e os anjos que com êle foram lançados no inferno.

2 — ESTUCADORES

Deus Pai, em sua própria substância, criando a terra e tudo que ela contém, no espaço de cinco dias.

3 — FABRICANTES DE CARTAS (cartas de jôgo)

Deus criando Adão da argila e Eva da costela de Adão, e insuflando-lhes o hálito da vida.

4 — ASSENTADORES OU PISOEIROS

Deus Proibindo Adão e Eva de provar da árvore da vida.

5 — TANOEIROS

Adão e Eva e uma árvore entre êles; a serpente tentando-os com maçãs; Deus falando-lhes e amaldiçoando a serpente, e com uma espada expulsando-os do paraíso.

6 — FABRICANTE DE ARMADURAS

Adão e Eva e um anjo com uma pá e uma roca, prescrevendo a cada um sua tarefa.

7 — LUVEIRO

Abel e Caim oferecendo vítimas em sacrifício.

8 — ARMADORES DE NAVIOS

Deus avisando Noé que êle devia fazer uma Arca de madeira capaz de flutuar na água.

9 — PEIXEIROS E NAVEGADORES

Noé na arca com sua mulher, seus três filhos com suas respectivas mulheres, e com êles animais de várias espécies.

10 — FABRICANTES DE PERGAMINHOS E ENCADERNADORES

Abraão sacrificando seu filho Isaac, sôbre um altar, um menino carregando lenha e um anjo.

11 — NEGOCIANTES EM MALHAS E MEIAS

Moisés erguendo a serpente no deserto; o Faraó, oito judeus em espanto e expectativa.

12 — ESPECIEIROS

Um doutor explicando as palavras dos profetas do nascimento de Cristo. Maria. Um anjo saudando-a. Maria saudando Isabel.

13 — FABRICANTES DE UTENSÍLIOS DE ESTANHO E FUNDIDORES

Maria, José e uma parteira. A Criança recém-nas-anjo que lhes ordena partirem para Belém.

14 — FABRICANTES DE TELHAS

Maria, José e uma parteira. A Criança recém-nascida deitada numa manjedoura entre um boi e um burro. Um anjo falando aos pastôres e aos atôres do espetáculo seguinte.

15 — FABRICANTES DE VELAS

Os pastôres conversando. A estrêla do Oriente. Um anjo anunciando aos pastôres a boa nova do nascimento de Cristo.

16.17 — JOALHEIROS, LAMINADORES E MOEDEIROS
Os três reis chegando do Oriente. Herodes perguntando-lhes sôbre o menino Jesus. O filho de Herodes, dois conselheiros e um mensageiro. Maria com o Menino. Uma estrêla no alto e os três reis apresentando suas dádivas." (*Op. cit.* págs. 245-246.)

Em regra geral a cidade inteira participava dessas representações e assim renascia o Drama numa densa e harmoniosa comunidade cultural. E tudo isso formava uma atmosfera capaz de estimular as vocações e de levá-las à máxima vitalidade. A cultura vive da cultura, as artes vivem das artes, a música precisa ecoar em paredes pintadas, a poesia pede música, as artes juntas pedem drama, o drama pede arquitetura, a arquitetura precisa de poesia, e assim por diante. Tôda essa estimulação combinada dá uma atmosfera especial que o autor acima citado, em certa passagem, exprime dêste modo: "Êles dormiam sonhando com o trabalho que fariam no dia seguinte, e acordavam com a alegria da tarefa a realizar." E era êsse segrêdo que ainda faltava para explicar, depois da severidade, da seriedade, da perseverança, da fraternidade e da piedade religiosa, o esplendor, a beleza que até hoje leva conhecedores turistas de tôda a parte do mundo aos museus, palácios ou catedrais onde ainda se move nos seus gonzos um portão feito por um ferreiro de aldeia. O segrêdo era a alegria do trabalho.

"A thing of beauty is a joy for ever."

Despertar de uma consciência democrática.

3. A germinação do ideal democrático na Inglaterra teve seu principal fator nas Corporações, que por sua vez devem a existência, como vimos atrás, ao cruzamento de dois ideais: o de louvor de Deus consubstanciado na pedra das catedrais, e o da fraternidade de trabalho. Cumpre notar que aquelas organizações não foram sugeridas por dirigentes, não foram encorajadas por pensadores ou governantes. Ao contrário, nasceram humildemente do rés-do-chão, e se nutriram da idéia de ajuda recíproca e de sentimento de maioridade em sinal de certa oposição às estruturas paternalistas da época. Antes de darem forma à sociedade inteira, êsses germes de democracia realizavam experiências técnicas, estéticas, religiosas e políticas. As regras que determinaram a vida interna

das Corporações, e as suas relações com as outras instituições da época, constituíam uma política abrangendo os diversos setores da atividade dos companheiros. Havia regras de convívio como por exemplo a dos encontros nos jantares dominicais "for love an amity and good communication to be had for the several weal of the fraternity". Cada irmão da fraternidade pagava o seu jantar e o de sua espôsa ou noiva, e os irmãos faltosos deviam pagar pela ausência a multa de uma libra de cêra para uma vela de S. Lucas. Outra regra determinava quatro encontros por ano "mornspeeches", para discussão de métodos de trabalho e problemas sociais. Quem faltava teria de pagar uma libra de cêra. Outra regra determinava as obrigações religiosas, sobretudo as que diziam respeito à vida dos companheiros: casamentos, missas de defunto, etc. E ainda havia regras relativas ao método de trabalho em cada ofício. Para conjurar o demônio da competição inamistosa, algumas Corporações incluíam em suas regras o compromisso de não trabalhar "com luz acesa" e o de não procurar instrumentos aperfeiçoados que aumentassem a produção em prejuízo da perfeição e da amizade.

Já se vê por essas amostras o enorme valor seminal dessas experiências que culminaram no século XIII, como também se prevê a dificuldade de equilibrar a pureza original dessas instituições.

No continente, e principalmente entre os Teotônicos, desempenharam papel importante as ligas que enquadravam diversas corporações e às vêzes, como ocorreu na famosa liga de 1291 na Suíça, diversas localidades. Vale a pena correr os olhos pelo manifesto lançado por essa liga:

> "Saibam todos que nós, o povo do vale do Uri, a comunidade do vale do Schawiz, e os montanheses do vale inferior, percebendo a malícia dos tempos, solenemente assentamos e prometemos sob juramento ajudar e defender cada um dos companheiros, com tôdas nossas fôrças e recursos, com nossas vidas e propriedades (...) contra qualquer inimigo que tentar molestar-nos, individual ou coletivamente (...) E que êsse acôrdo para nosso comum bem-estar, com a permissão de Deus, dure para sempre." (*Op. cit.* páginas 377, 378.)

Os acontecimentos e fatôres democratizantes das cúpulas acompanharam a ascensão do povo. No comêço do século XIII,

em 1215, os barões inglêses, e o povo, presente pela pressão exercida nos costumes pelas Corporações, forçaram João sem Terra a assinar o famoso documento que é, por assim dizer, uma declaração de liberdade: a Magna Carta. Prenunciando a especial sensibilidade dos povos de língua inglêsa, à qual devemos hoje a vitória das democracias sôbre os totalitarismos coligados (Nazismo e Comunismo) a Magna Carta nos seus primeiros artigos lança o *leitmotiv*: liberdade. Liberdade para a Igreja, eleições livres, e por fim "we also granted to all free men of our Kingdom, for us and for our heirs for ever, all the underwritten liberties, to be had and held by them and their heirs, of us and our heirs for ever".

A boa obscuridade da Idade Média.

4. Vale a pena acrescentar a essa coleção de fôrças ascensionais da Idade Média, um fator discreto e pouco compreendido como tal a partir da Renascença. Referimo-nos à essencial modéstia, gôsto pela obscuridade ou ingênuo anônimato que caracteriza a cultura medieval. Quando adiante começarmos a trilhar a "via modernorum" projetada no século XIV, aberta no século XV e asfaltada, por assim dizer, no século XVI, veremos sem dúvida possível que o traço característico do homem renascentista é o culto do renome e da glória; e então sentiremos melhor o contraste entre aquela e esta civilização que não assina suas obras. As catedrais, na sua maioria são obras anônimas. O teatro de "mistério" ou "milagre" parece ter sido obra de homens obscuros e humildes. Na literatura, desconto feito de um Dante, já no fim da Idade Média, observa-se um curioso fenômeno: diversas obras, que estendem por dois ou três séculos seu sucesso, como *Tristão e Isolda, Reynardo a Rapôsa, O Romance da Rosa,* são conhecidas por cópias que se espalharam pela Europa, sem que saibamos qual é o "arquétipo" que tôdas elas, com algumas diferenças, manifestam, e sem que saibamos quem foram os seus autores.

Lembrando que faltaram meios de comunicação e de difusão, o leitor poderá levantar objeções à nossa teoria sôbre a moléstia cultural, civilizacional, dessa época. Responderemos nós que os autores latinos também não tinham meios de difusão e no entanto deixaram obras de autoria mais definida.

Não pretendemos, de modo algum, que os homens medievais, um por um, pessoalmente, fôssem mais modestos e humil-

des do que os homens do século XVI. Os nomes das virtudes morais designam aqui, como atrás explicamos, valôres culturais propostos aos homens. Em outras palavras, a Idade Média prestigiava o espírito de obscuridade; a Renascença, ao contrário, prestigiou o esplendor da manifestação da glória do homem; por via de conseqüência é provável que na Idade Média existissem efetivamente mais homens humildes, e que dêles emanasse nôvo vigor para o ideal proposto. Há muitos casos assim de valorização e desvalorização cultural da mesma coisa em espaço de tempo relativamente restrito. No ano de 1880, um negociante norte-americano punha seu garbo em não anunciar a mercadoria e sofria vexame se fôsse surpreendido a fazer propaganda; cinqüenta anos depois os netos daqueles negociantes põem o ponto de honra em anunciar, e se envergonharão se, por descuido, não acompanharem a onda geral de propaganda. Dessas oscilações de valôres, às vêzes de forte significação moral, os céticos e liberais tiram a conclusão da relatividade moral partindo do postulado de que todo o costume é bom. Cremos que seja o volume do fenômeno que os impede de formular algum juízo de valor, mas achamos muito mais simples, e certamente mais verdadeiro, dizer que há costumes bons e costumes maus, que continuam a ser maus ainda que praticados por todo um povo durante tôda uma época. A êsse respeito Eric Fromm diz que "assim como há uma *follie à deux,* há também uma *follie à millions*".

Supondo, neste parágrafo, uma especial irritação do leitor, cremos ouvi-lo a perguntar: — Que diacho de valor terá para a civilização e para a democracia a maior ou menor claridade das assinaturas?

Mais adiante respondemos melhor a essa interpelação, mas desde já podemos afiançar com forte convicção que a atmosfera mais propícia à experiência democrática é aquela que tem o culto da *personalidade* como valor interno do homem, e que se defende do culto da *personalidade* como valor externo, superficial, competitivo e gerador de inimizade. A Cidade deve evidentemente propor à admiração de todos o nome e a imagem de seus grandes homens, mas essa homenagem tem de ser medida e cautelosa para não desencadear os demônios do Sucesso e do Prestígio, ou para não desencadear os demônios ainda mais cruéis que pretendem combater o culto da personalidade reduzindo o povo a uma massa.

CAPÍTULO III

APOLOGIA DA APOLOGIA

Objetividade e subjetividade.

1. A obra de James J. Walsh M.D., Ph.D., Sc.D., Litt.D., LL.D., e Ped.D., (excusez du peu) abundantemente citada no capítulo anterior, bem como o belo livro de Gustave Cohen, *La Grande Clarté du Moyen-Âge,* serão certamente apontadas, pelos historiadores de índole positivista, como obras de apologia, mais do que de ciências histórica, porque seus autores não escondem, antes ostentam, a simpatia com que nos transmitem os quadros medievais. Por essa simpatia serão suspeitos. E aqui estamos nós diante do problema da objetividade do conhecimento histórico e da subjetividade do historiador. Para os autores inspirados no cientificismo positivista, como Langlois e Seignobos, a história seria apenas a reconstituição exata e científica dos fatos a partir dos documentos. O manual daqueles velhos mestres começava por estas palavras austeras: "A história se faz com documentos...", contra as quais ninguém objetaria se na continuação da obra não ganhassem elas uma fôrça de exclusividade que pretendia reduzir todo o conhecimento histórico à manipulação e à ponderação dos documentos. Êsses mesmos autores reconheceriam, sem dúvida, a inevitabilidade de um resíduo de subjetividade na obra dos historiadores, como se fôsse impossível, apesar de tôda a assepsia, não contaminar a perfeita objetividade dos fatos cientìficamente revelados pelos documentos. Nas próprias ciências físicas, mais exatas e mais simples, sabemos hoje que o experimentador, por menos que queira, modifica a experiência com essa subjetividade residual. A perfeição das medidas e das ex-

periências, nesse domínio, consistiria em diminuir assintòticamente o pêso da mão do observador, de modo a poder medir os exatos parâmetros da experiência tais como são em si mesmos.

Mas o conhecimento histórico é de outra natureza e não pode buscar sua perfeição naqüilo que constitui a perfeição de um conhecimento de outra ordem. Por sua própria natureza o conhecimento histórico, como diz Henri I. Marrou, no título de um de seus capítulos, é inseparável do historiador.

HENRI I. MARROU: "Tornou-se clássico, e ainda pode ser útil pedagògicamente, opor às ilusões de nossos predecessores positivistas esta tomada de consciência, êsse princípio fundamental que basta para definir o que chamamos, com muito brio, nôvo espírito histórico. Êles sonhavam — e creio que não os calunio dizendo isto — colocar a história na linha dos que chamavam (e o nome é bem revelador) às ciências *exatas*, a física, a química, biologia, — das quais, seja dito de passagem, êles tinham uma imagem bastante ingênua e tão elementar que se tornava falsa (. . .): ofuscados e um pouco intimidados pelos incontestáveis triunfos dessas ciências, os teóricos positivistas tentaram definir as condições que a história deveria satisfazer para atingir a honrosa posição de ciência positiva, e para alcançar a *objetividade*. A ambição dêsses teóricos, e ambição confessada, era a de promover "uma ciência exata do espírito". (*De la Connaissance Historique,* ed. du Seuil, Paris, 1954, pág. 52.)

O conhecimento histórico é inseparável do historiador, restando ainda a dificuldade de discernir a boa da má subjetividade, como diz Paul Ricoeur. E por que será assim? Apenas por causa de nossa inevitável incapacidade de abranger a totalidade do ser que se propõe como objeto de conhecimento? Numa passagem emocionante, Marrou desenvolve essa idéia de nossa insuficiência em face da tarefa empreendida: "L'histoire est un combat de l'esprit, une aventure et, comme toutes les equipées humaines, ne connait jamais que des succès partiels, tout relatifs, hors de proportion avec l'ambition initiale; comme de toute bagarre engagée avec les profondeurs déroutantes de l'être, l'homme en revient avec un sentiment aigu de ses limites, de sa faiblesse, de son humilité."

Há entretanto uma feição positiva, diríamos até essencial, nessa inseparabilidade do historiador e da história. Qual é o objeto da história? Marrou responde com simplicidade: "A história é o conhecimento do passado humano", e mais adiante faz questão de recusar explìcitamente qualquer adição, qualquer especificação. Não aceita, por exemplo, a especificação de "passado dos homens vivendo em sociedade" nem a de "pasado dos fatos humanos" porque cada uma dessas notas restringirá o campo do objeto "passado humano". Também não aceitaria, nem nós aceitamos a definição de conhecimento dos fatos, feitos, etc. que o homem fêz no passado, porque justamente nessa construção o têrmo *passado* ganha uma posição secundária e acidental, deixando todo o relêvo para os fatos ou feitos na realidade própria que tiveram quando ocorreram. Ora, êsse tipo de conhecimento histórico que se dirige para os acontecimentos como se o *passado* fôsse uma nota acidental e removível, ao menos assintòticamente, à medida que progredissem as técnicas de restauração e de recuperação, é simplesmente impossível e por uma razão muito simples, que devia ser especialmente clara para as pessoas sequiosas de objetividade: tal objeto definido nessa concepção *acontecimental* não existe mais, o que equivale a dizer que não existe. O que temos do passado humano são sinais que deixarão de ser inteligíveis quando quisermos que sejam inteligíveis demais, isto é, quando esquecermos que são *sinais,* que nos separam, e que ao mesmo tempo, por essa própria separação, nos unem com a misteriosa entidade que chamamos *passado humano.* Não podemos esquecer essa nota essencial; e não devemos sequer querer esquecê-la, porque por uma via inesperada, digamos assim, é nela que está o segrêdo do tipo de conhecimento que rege todo o conhecimento histórico. No capítulo anterior dêste livro já cuidamos do conhecimento por modo de inclinação, como dizia Santo Tomás, ou conhecimento por conaturalidade, como dizem os tomistas modernos. Vimos, em perspectiva um pouco diferente da que nos ocupa agora, que o homem, de um modo geral, é o objeto principal de tôdas as linhas de conhecimento de amor humano. E assim como dessa igualdade de nível a que nos referimos atrás se deduz que o homem é o ser mais proporcionado, e *qüididativamente* conhecido pelo homem, pela mesma razão, será o ser com que teremos a maior variedade de *simpatias* ou *ressonâncias* que proporcionam o conhecimento coexistencial a que nos referimos. Digamos ainda mais: o que mais fazemos neste mundo sublunar, e nesta curta vida, é procurar maior conhecimento do homem, es-

petáculo que nos enfada, que nos irrita, que nos leva aos piores desatinos, mas que nunca deixa de ser o principal, para não dizer até único — sim, único, quando pensamos em todos os mecanismos que inventamos para projetar no universo um antropomorfismo polimorfo se nos permitem tal hipérbole. Ora, o conhecimento histórico nos proporciona um dos mais tensos e estimulantes conhecimentos por conaturalidade, e uma das mais fortes e espirituais experiências de *simpatia* a que nos referimos. E não é outro o pensamento dos que mais lùcidamente meditaram sôbre a essência do conhecimento histórico.

PAUL RICOEUR: "Enfim, último traço decisivo: o que a história quer explicar e compreender, em última análise, são os *homens*. O passado de que estamos afastados é o passado humano."

....

"Ora, êsse passado integral dos homens de outrora, como dissemos, é uma *idéia*, limite de uma aproximação intelectual. É preciso dizer também que é o têrmo antecipado por um esfôrço de simpatia que é mais do que o simples *transfert* imaginativo num outro presente, que é um *transfert* verdadeiro em outra vida de homem. Esta simpatia está no comêço e no fim da aproximação intelectual de que falávamos; ela põe em movimento o trabalho do historiador à maneira de um primeiro imediato; e opera então como uma afinidade solícita para com o objeto estudado; e renasce como um último imediato, a título de recompensa, ou bonificação, no têrmo de uma longa análise; a análise raciocinada é uma etapa metódica entre uma simpatia inculta e uma simpatia instruída. E é por isso que a história é animada por uma vontade de *encontro* tanto como por uma vontade de *explicação*. O historiador vai ao encontro dos homens do passado com sua experiência humana própria. O momento em que a subjetividade do historiador toma um relêvo cativante é aquêle em que, por cima de tôda a cronologia crítica, a história faz surgir os valôres vitais dos homens de outrora." (*Histoire e Verité,* ed. du Seuil, Paris, 1955, pág. 36.)

Êsse conhecimento de simpatia, ou *por modo de inclinação*, ou por modo de comparação e de identificação das experiências próprias com as alheias, ao contrário do conhecimento empírico, pode lucrar, pode tornar-se mais puro, com certo afasta-

mento ou isenção. Muitas ressonâncias humanas crescem e amadurecem, sem dúvida, na convivência assídua e na tépida atmosfera do denso presente; outras, ao contrário, só têm a ganhar com o obstáculo filtrante. Vimos atrás que é nas mais altas camadas da atmosfera cultural, nos mais decantados valôres e critérios, que nós encontramos aquilo que em nós está mais profundamente inviscerado. A instância psicológica semelhante ao super-ego freudiano, mas constituído por categorias racionais, espirituais, vem de uma espécie de grande espelho côncavo nas abóbadas civilizacionais: no foco dêsse espelho está o homem interior, a estrutura de sua mentalidade, a fisionomia de sua alma. Ora, o mesmo diremos agora do passado humano revelado pelo historiador: êle é portador de raios cósmicos espirituais, penetrantes, justamente pelo fato de ser um passado, e um passado humano. Na sua contemplação, na utilização dessa nova ótica do espírito, temos uma *revelação do homem que só a história pode dar.* De onde se deduz fàcilmente quão pueril e perturbador do dinamismo cultural é a idéia de recuperar o passado por processo de atualização. Estamos com Henri Marrou na enérgica recusa do conceito expendido por R.G. Collingwood: *"History as re-enactment of past experience."* Mais inaceitável ainda, e agora por mais de um motivo, é o tipo de atualização tentada por E.G. Goodspeed, *Problems of New Testament translation,* (Chicago, 1945, págs. 45-46, 174-175) que propõe traduzir a jubilosa saudação paulina (Phil, IV,4): "Alegrai-vos no Senhor, outra vez vos digo alegrai-vos!" (em latim: *Gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete*) por esta expressão atualizada: *"Good bye. . . again I say, goodbye!*

Profundidades aproximadoras.

2. Tornemos a dizer: o homem corre atrás do homem, e de muitas maneiras organiza expedições como as do Capitão Grant, de Júlio Verne. De muitas maneiras procura sua natureza, seu nome esmaecido, seu endereço extraviado, notícias de sua sorte, revelações de seu segrêdo profundo. E cada uma dessas maneiras compõe o encontro do homem consigo mesmo, com Deus, com os outros homens, e com os sêres menores dêsse universo tão festivamente adornado. Por isso o homem precisa de exercícios de profundidade, ou de lições de abismo. Todo o mundo tem pena das crianças de apartamento, e todo o mundo concorda que elas precisam de ar, de sol, de vista para o mar, para as montanhas, e que ela precisa

ver bois, cavalos hipopótamos, ornitorrincos, e precisa também pisar na grama orvalhada, pendurar-se num galho de árvore, tudo enfim que cava espaços e dilata os horizontes. Ora, todo homem, em tôdas as idades, conserva a mesma necessidade fundamental, apenas transfigurada: êle precisa de profundidades. Não dizemos isto como quem reclama erudição e estudos intermináveis, e sim como quem reclama espaço, espaço vital, que permita ao homem tôdas aquelas contemplações, tôdas aquelas expedições do espírito em busca de si mesmo. No mundo agitado e atormentado em que vivemos todos vivem em apartamentos exíguos, todos vivem confinados entre as paredes de seus cuidados e de suas competições cotidianas. Daí uma febre geral de retração. Aquela tradução do texto paulino do tópico anterior é uma espécie de *kitchnete* inventada para caber no diminuto apartamento em que vive sem viver a alma agitada de nossos tempos. Ora, o homem precisa de profundidade, para se encontrar e para adivinhar a imensa presença de Deus em tôdas as coisas. E é por isso, além de outras razões, que precisa de história, de conhecimento histórico com sua característica própria, com suas dimensões de profundidade, e de passado.

Numa perspectiva diversa, e por artes de uma metonímia que o hegelianismo a prestações dos intelectuais de esquerda tornou nauseante, o mesmo têrmo "história" pode ser usado, como aqui mesmo diversas vêzes o usamos, para designar a realidade extramental do fluxo de acontecimentos, ou digamos assim, para designar a marcha dos homens. Traduzindo Heidegger, Henri Corbin propõe o uso da maiúscula para designar essa coisa que flui, que é tecida de vidas e feitos humanos, em grupos dos mais diversos tipos, e que se distingue da história como conhecimento. Teremos assim "História" e "história", como neste trabalho, salvo algum esquecimento passageiro, tencionamos designar.

Henri Marrou não gosta dessa solução pelo inconveniente que tem na lingua inglêsa, que pode começar um período com o têrmo sem artigo e portanto em maiúscula. Propõe o têrmo evolução, que a nosso ver é mais cósmico do que humano. Preferimos o uso da minúscula para designar o que Hegel chamava o lado objetivo da idéia de história, e observamos um curioso aspecto que ressalta da comparação dos dois conceitos. Sob certo ângulo quase se opõem. A História, corrida dos homens pelos séculos, em sua realidade própria, e não como objeto de conhecimento, é uma realidade que mais se imporá *no presente*. Quem se banha no rio sente o fluxo da água que passa e não

a da água que passou. Daí resulta que para os observadores que se colocam nessa perspectiva, a *historicidade* do homem consistirá, não na consciência de uma profundidade passada, mas na consciência de um presente. Mas essa historicidade presente, e o preceito de engajamento total nesse presente, em vez de satisfazer aquela necessidade que o homem tem de profundidade, ainda mais apertado torna seu apartamento. Ao cabo de algum tempo os neo-hegelianos ou neomarxistas, ou neo qualquer coisa estarão emaranhados na irracionalidade espêssa e desordenada de um presente. Será preciso dizer que o presente tem de ser filtrado, escolhido, evitado aqui e procurado acolá, recusado nisto e aceito naquilo? Será preciso acrescentar que sem aquelas profundidades não saberemos onde estão as chaves da decifração do presente?

Voltemos a afirmar que o homem precisa de profundidades, para se reencontrar: uma dessas é a história tomada adequadamente como conhecimento do passado humano como passado e como humano. A distância que parecia defeito torna-se agora um sistema de dioptrias espirituais aptas a proporcionar uma espécie de abstração que só a história pode dar. Não nos referimos aqui ao banal proveito do recuo que elimina as paixões vivas, ou o que Ricoeur chamou *interêsses*, com timbre kantiano. Não só para isso mas para proporcionar realmente uma apreensão, um ângulo das virtualidades escondidas na essência humana, que só a história pode proporcionar com tamanha fôrça. O homem do passado remoto, sob êsse ângulo, é o mais próximo de nós. Por depuração, por filtragem, ou por abstrução prática, digamos assim, vemos naquele estranho irmão umas notas profundas que nos escapavam na visão interceptada aqui e agora pela carne e pelo sangue. Além disso, nesse objeto que não se desliga do sujeito inteiramente, ou que a êle fica ligado justamente por aquilo que parece separá-los, nós vemos mais do que notas de nosso ser ou de nossa natureza. Vemos outras notas especialmente perturbadoras: as de uma *sorte* comum. Sentirmo-nos ligados ao passado como passado, e têrmos o cuidado piedoso de não romper essa preciosa subjetividade, é o mesmo que sentirmo-nos companheiros de jornada, convidados da mesma festa, destinados à mesma sorte, com a ressalva da liberdade com que possamos aceitar ou não o convite que vêm das profundidades de todos os abismos, entre os quais tem especial destaque os que a história revela. Retamente praticada, quer como exercício profissional para uns poucos, quer como con-

templação universal para muitos, a história será um exercício espiritual para a melhor ciência do homem, e para a mais bem fundada solidariedade.

O outro e o mesmo na história.

3. Sob certo ângulo podemos dizer, sem nenhum paradoxo, que hoje conhecemos melhor São Paulo, mantendo-o no passado, do que tentando atualizações ainda que sejam mais inteligentes do que a que exemplificamos no tópico anterior. O passado, por seu processo depurador das espessuras empíricas, permite melhor visão dos inteligíveis cativos nos acontecimentos que envolvem os homens. Esse problema se prende a uma das clássicas oscilações do pensamento que poderíamos chamar de dialética do-outro-e-do-mesmo, que desempenha papel muito importante em todos os problemas do homem, que é uma natureza (a mesma) realizada em muitos indivíduos (os outros). Essa dialética também desempenhou papel especialmente destacado na querela dos universais, e na depressão cultural do século XIV, de onde surgiram as correntes do nominalismo que até hoje nos molestam. Sob o ângulo principal das essências, pode-se dizer que há uma proporção como a que armamos abaixo:

$$\frac{\text{PASSADO}}{\text{OUTRO}} = \frac{\text{HUMANO}}{\text{MESMO}}$$

O objeto do conhecimento histórico nos propõe assim os dois têrmos do problema humano que se exaltam recìprocamente. Pelo *passado* o objeto histórico se apresenta com uma indiscutível *alteridade;* pelo *humano,* se apresenta com indiscutível *identidade.* Sim, indiscutível, por que se duvidamos da constância da natureza essencial do homem, o têrmo humano torna-se equívoco e a expressão perde o sentido. Só poderão usá-la os que crêem nessa identidade. E assim nós vemos, em estado de pureza essencial, o funcionamento dessa *alteridade* que tanto mais exalta a perenidade do homem quanto mais se diversifica. E a alteridade específica e irreversível, que chamamos passado, é especialmente estimulante para êsse exercício espiritual da contemplação da identidade profunda de uma natureza que multiplica de modo tão espantoso suas possibilidades. Justamente por causa de sua irreversibilidade, a alteridade histórica nos revolve as entranhas.

(Anos atrás, em viagem pela Europa, na única que fiz, vi num Museu, creio que no Museu Cluny, uma vitrina com areia do Sena e uns objetos pequenos de estanho que aos poucos decifrei: eram brinquedos de meninos gauleses... O europeu, que vive cercado de coisas com profundidades de séculos, talvez não possa avaliar bem a experiência de um habitante de cultura mais rasa: quando dei conta de mim estava com o rosto banhado em lágrimas. Por quê? De quê? Creio que eram lágrimas de um estranho amor e de uma estranhíssima saudade.)

A mesma dialética outro-mesmo, tomada 180° depois ou antes daquela posição que nos forneceu a proporção anterior, nos dará uma outra cruzada:

$$\frac{\text{PASSADO}}{\text{MESMO}} = \frac{\text{HUMANO}}{\text{OUTRO}}$$

Quando, por exemplo, Chesterton escolhe o título *The Everlasting Man,* tem-se a impressão de um recurso provocante em que o autor tira a constância justamente daquilo que muda, e descobre pelo passado que o homem não passou. Por outro lado, quando se diz *humano,* nesse nôvo ângulo dialético, já não é para salientar a constância nuclear, mas para festejar, digamos assim, a variedade de manifestações.

Há muitos outros recursos para mostrar a *alteridade* do homem em relação ao homem. Pensando nos costumes diversos, nas diversas nacionalidades, incluindo especialmente aquelas que ainda são exóticas, sentimos a imensa variedade de figuras humanas. Mas tôdas essas estão ao alcance de uma possível redução a algum denominador comum, como os que Mustafa Kemal decretou para, do dia para a noite, ocidentalizar a Turquia. Posso tomar um menino africano e matriculá-lo numa escola técnica onde êle virá a se interessar por computadores eletrônicos. As próprias distâncias planetárias, que estão na moda, ainda permitem a possibilidade de uma conversão. Já imaginamos até a visita de marcianos, que descessem em disco voador no pátio de nossa casa, e para os quais tocaríamos na Hi-Fi o *Cravo Bem Temperado* de Bach, com convicção de que lá no planêta guerreiro não fizeram coisa melhor.

A distância histórica tem uma característica preciosìssimamente especial. Sua irreversibilidade é uma riqueza e não um obstáculo como pensam os empiristas de todos os tipos. E por isso o fato de querer abandoná-la, ou a evidência de não prezá-la denota uma inépcia de bárbaro. E é essa especial qualidade

da distância histórica que dá ao homem a fina qualidade de conhecimento por conaturalidade, com todo o seu belo e divertido cortejo de paradoxos, antíteses e contrastes. Léon Bloy dirá que: "souffrir passe, mais avoir souffert ne passe pas." E a humanidade inteira poderia repetir essa bela frase. Na verdade, o passado é a única coisa que não passa. Há no objeto histórico assim considerado, apesar de suas deficiências de sinais ou de vestígios, um luminoso aspecto que lembra um firmamento de arquétipos imóveis.

O caráter especial do conhecimento histórico.

4. "Nós compreendemos um tal comportamento por dentro (par le dedans); e essa compreensão direta é algo muito diferente da do físico que *compreende* a desintegração do átomo: é nosso conhecimento interior do homem, de suas possibilidades, que nos permite compreender êsses caçadores pré-históricos, neste sentido perfeitamente histórico." (Henri Marrou, *op. cit.* pág. 36.)

É êsse conhecimento por conaturalidade que dá a história um caráter especial que, por assim dizer, a inscreve, como gama de conhecimento, entre um saber-poético e um saber-prudencial, isto é, com discernimentos éticos. Na sua faixa própria, ainda que guarde a maior isenção, a história não se separa nunca inteiramente do historiador. A subjetividade é inerente ao processo do conhecimento histórico. E quando não é retamente usada, e se esquiva de manifestar hierarquia de valôres ou seleção de lineamentos históricos, então ela se disfarça, e se esconde na falsa objetividade que desvirtua brutalmente aquêles mesmos acontecimentos apresentados como adamantinos modelos de objetividade isenta de qualquer contaminação pessoal. A malícia dos que projetam no conhecimento histórico os mais pesados interêsses carnais, é hoje um dos espetáculos deploráveis da cultura; e ainda mais penosas são essas falsificações quando coincidem com uma exasperação mórbida da sensibilidade histórica.

A apologia verdadeira.

5. Mas agora, depois dessa longa digressão, voltemos ao problema armado nas primeiras linhas dêste capítulo, o do direito à apologia, que pende para o lado da literatura ou para o lado da apologia ética. Em regra geral os historiadores não apreciam muito essa vizinhança que consi-

deram perniciosa para o bom comportamento do conhecimento histórico. Mesmo os que professam galhardamente o nôvo espírito a que se referia Marrou, tomam a precaução de traçar limites para evitar os transbordamentos da subjetividade. Paul Ricoeur não esconde certo desdém pelas apologias e hagiografias, que estariam fora da história e comprometidas pelo *interêsse*. Nós não nos embaraçamos muito com o sentido kantiano de interêsse, e só exigimos um critério para as amplificações demonstrativas do dito interêsse: a verdade. Não é só nas regiões mais sêcas da disciplina do conhecimento histórico, nos critérios de exatidão de um documento, por exemplo, que há lugar para a verdade. Nas regiões da apologia poética ou da apologia ética prevalece a mesma regra, mas não do mesmo modo.

O que não sofre contestação é que é difícil o equilíbrio do apologeta. Fàcilmente peca por mau gôsto ou por excesso de boas intenções, como se vê tão freqüentemente na hagiografia. Mas daí não se pode deduzir, de modo algum, que a perspectiva especial e parcial adotada na apologia seja inadmissível. A apologia, como o vitupério, é uma espécie de abstração prática, como disse Maritain a propósito das objurgatórias de Léon Bloy, nem sempre justas, e nem sempre de bom gôsto. Sem nenhum detrimento da verdade, e com a visível e declarada intenção de elogiar, pode-se escolher essa perspectiva, como também, sem nenhum pecado de omissão, podemos escolher a perspectiva oposta, desde que o contexto seja honesto e sincero. E há situações na vida, e até instituições que se fundam na legitimidade de tais parcialidades. Tomamos como exemplo dois tribunais, o que recebe e encaminha um processo de canonização, e o que recebe e encaminha um processo criminal. O primeiro está todo colocado no quadrante do elogio, e o próprio advogado do Diabo só trabalha para opor alguma resistência, ou para trazer alguns dados que anulariam as possibilidades de canonização. Imaginemos atingido êsse resultado: daí por diante dissolve-se o tribunal de canonização que não tem nenhum interêsse em apurar a gravidade maior das faltas descobertas na vida do candidato. O trabalho dêsse tribunal cessa na estaca zero da não canonização, sem necessidade de provar que aquêle candidato era um refinado patife.

No tribunal do crime tudo se processa no quadrante da culpabilidade, e a estaca zero é a inocência. Suposta provada essa inocência, o juiz e os jurados não se sentem obrigados a tecer o panegírico do réu.

Não seria impossível acontecer neste mundo sublunar, um dia, o seguinte caso singular: um candidato à canonização é descoberto, *post-mortem,* como implicado num crime que tempos atrás condenou um inocente. A publicação dêsse fato obrigaria a uma revisão de processo e a libertação do inocente condenado por engano. Podia também acontecer que um tribunal criminal, no decorrer das diligências, apurasse não sòmente a inocência mas as virtudes heróicas do acusado, que mais tarde entrariam no seu processo de canonização. Em ambos os casos, todavia, o julgamento teria de mudar de tribunal, porque um dêles opera sòmente no quadrante do elogio, e o outro se move especializadamente no quadrante da acusação.

Chega a ser curioso o fato de têrmos de gastar tantos argumentos para justificar o direito de elogiar, ou melhor, o direito de o homem admirar o homem. Ora, uma de nossas inabaláveis convicções é que as condições de habitabilidade do planêta ficariam gravemente afetadas se êsse direito fôsse universalmente contestado. O que não nos impede, evidentemente, de tornar a dizer que freqüentemente êsse tipo de obra, sobretudo no domínio do conhecimento histórico, peca contra o bom gôsto e contra a verdade.

CAPÍTULO IV

O MISTÉRIO DA IDADE MÉDIA

Uma civilização iluminada pela Fé.

1. Aludimos atrás aos paradoxos da Idade Média, mas agora vemos que é preciso reforçar a idéia. Não basta dizer paradoxo, nem basta apontar antinomias reais ou aparentes: a Idade Média se oferece aos nossos olhos, ou se furta às nossas indagações, como um mistério que realmente ultrapassa as possibilidades já por si espinhosas do historiador ou do filósofo da história. Estamos aqui diante de uma dificuldade de outra espécie, justamente porque aquilo que marca, que caracteriza a Idade Média, tornando-a uma experiência histórica incomparável, é a presença da Fé teologal como fator civilizacional de primeira grandeza. E isto, hoje, para nós, é incompreensível.

Tentando encadear proposições que exprimam o mistério, ou o milagre medieval, diremos que nesse tempo, e durante mil anos, os homens de certa região do mundo viveram diàriamente, não apenas nas horas de piedade ou de contemplação, mas nas horas profanas de seus negócios comuns, a presença de Deus. E mais precisamente a presença de um Deus crucificado. Para o mal e para o bem. Sim, para o mal, porque nesse tempo o mal agir não se chamava desequilíbrio emocional, chamava-se pecado, isto é, aversão a Deus e conversão à criatura; e para o bem, singelamente, nas conversas de esquina, nos colóquios de namorados, e até nas intrigas das comadres se chamava santificação. Diremos, como já foi feito no capítulo II desta Parte IV, que o trabalho transcorria num ambiente de fraternidade; e lembraremos que reis e rainhas santos, hoje nos

altares, entre duas conversas sôbre os cuidados da côrte, discorriam sôbre os mistérios da Fé.

Tudo isto que dissermos da Idade Média, ajudado pela iconografia, pelas pedras das catedrais que nossos estimados contemporâneos ainda não conseguiram destruir, a exemplo do que se vem fazendo com entusiasmo na China Vermelha, tudo isto nos dará um quadro mortiço, uma espécie de "Moyen Âge de convention" como diz Paul Claudel a propósito do cenário de *L'annonce faite à Marie.*

Não pretendemos fazer profissão de fé existencialista, para a qual as idéias, os inteligíveis, as noções abstratas são fôlhas sêcas caídas da verde árvore da Vida. Acreditamos piamente no valor do conhecimento abstrato, universal, mas o caso é que as experiências históricas, nas suas singularidades profundas, precisam de um conhecimento por conaturalidade, ou de uma vivência, como hoje se diz. E é isto que hoje nos falta para podermos não apenas imaginar, não apenas sentir, mas avaliar por dentro, reviver o ambiente que naquele tempo as almas respiravam.

Deixando de lado os agnósticos e ateus de diversas espécies, bem como os mundanos que vivem colados na terra, que já classificaram definitivamente a Idade Média por seu atraso na luminotécnica ou na astronomia, e que até já se habituaram a empregar o têrmo medieval para exprimir a idéia de obscurantismo e ignorância, diremos que os próprios católicos, mesmo os mais fervorosos, não conseguem bem decifrar o luminoso enigma dos vitrais. Um de nós, se é piedoso, pode em certos momentos de loucura sobrenatural entrever o segrêdo íntimo da santidade que não possui. A luz da Fé é a mesma que, desabrochada no céu, se torna a luz da Glória; e os mais modestos movimentos de piedade têm a mesma direção dos mais altos graus de santidade. Possuímos assim, pela graça, a capacidade de entrever, nas profundezas de nossa alma, reflexos do que admiramos na alma dos santos. Posso sentir o que me falta pelo que já tenho, e até nas lágrimas de compunção posso encontrar semelhanças profundas com os santos apesar de todos os meus pecados.

O mesmo não acontece, porém, quando se trata de sentir ou de reviver um quadro civilizacional. A despeito do que dissemos atrás do conhecimento histórico, e sem prejuízo das teses gerais que sempre afirmam uma possibilidade de comunicação vital com o passado, temos de reconhecer uma dificuldade especial que nos separa da Idade Média. Não se trata apenas de

uma outra civilização e de uma outra experiência histórica, de que teríamos saído por processo de exaustão, ou como quem sai de uma leitura que termina. Entre nós, sobretudo entre nós católicos e a experiência da Civilização Medieval, há um dilaceramento, uma separação trágica, uma situação de mal-entendido que torna especialmente difícil a revivência de seus valôres. Estaremos sempre oscilando entre a apologia e a crítica. Como cristão posso entender-me bem com S. Bernardo e com um Santo Tomás, sem me passar pela mente a idéia que são medievais e que um período de progresso e de história nos separa; mas como habitante de uma civilização laicizada, digamos logo apóstata, não consigo com facilidade reconstituir em mim a vivência da cercadura cultural de uma cristandade, e portanto só confusamente, ou convencionalmente, consigo reviver os quadros da Idade Média.

Vivemos hoje num mundo que tenta afirmar a soberania do homem, e até sua divinização já que sem deuses não sabemos viver. E é tão insolente essa idolatria que já se pode falar em perseguição do cristianismo. A Igreja está intimada a adorar o Mundo.

Para os efeitos sobrenaturais a Igreja continua presente, e prossegue sua tarefa de Mãe e Mestra. O número de fiéis talvez seja maior do que a inteira população da cristandade medieval (mesmo descontando os exageros das estatísticas oficiais), mas o fato é que a Igreja já não consegue atuar como fator civilizacional no sentido de fornecer à envoltória cultural do tempo valôres, idéias e critérios cristãos. Quando muito pode-se dizer que, nesse plano, a Igreja disputa o Homem que a outra mãe, a terra, o mundo laicizado, quer absorver. Tudo isto, é claro, sem diminuição das energias próprias da Igreja em relação às almas obedientes.

Freqüentemente nos esquecemos da apostasia dos tempos modernos. O fato da Igreja desfrutar o prestígio e a deferência que sempre encontram as coisas pomposas e inofensivas, nos levam a crer nas publicações oficiais que falam de países católicos e de civilização cristã. Os próprios papas não estão isentos dessa alucinação; e nêles o equívoco ganha proporções assustadoras. Na verdade, sendo Rei o Cristo, e êles papas e vigários de Cristo, o mundo inteiro, e não apenas o *pusillus grex* lhes deve obediência e veneração. O Papa é para o orbe inteiro. Mas um abismo separa o direito do fato. De fato, o Papa chefia um pequeno rebanho, perdido e espalhado num mundo indiferente ou hostil. Torna-se mais trágico o mal-entendido quando

o Papa se deixa ofuscar pelo jôgo de espelhos romanos, e ainda se julga ouvido pelo mundo.

Nosso século é rico de tais equívocos. Para ainda mais perturbar os homens de Igreja, o culto da publicidade e da informação fêz hoje do Papa um personagem que sempre é notícia, e portanto conversível no alto valor de papel de jornal. Como porém tôda a notícia em vinte e quatro horas vira embrulho, na melhor das hipóteses, é fugaz o respeito que o mundo de hoje tem pelo vigário de Cristo.

Tudo isto torna mais confusa a presença da Igreja, como fator civilizacional, e mais equivocada a ação de muitos eclesiásticos. Os de índole fixista e de convicções paralisadas andam no mundo, falam, agem, como se estivessem senhores da situação, e como se não tivessem outra coisa a fazer senão esperar sentados os pecadores humildes de um mundo conquistado para Deus. Imagino o espanto que terão quando virem o que Pio X entreviu: o Papa fugindo do Vaticano entre os cadáveres de seus padres.

Mais errados ainda são os que descobriram o divórcio e tentam refazer o laço a custa de uma capitulação: para atualizar-se, a Igreja deverá tomar os critérios do mundo. E como nós não podemos viver sem deuses, e sem atos de adoração, o verdadeiro *aggiornamento* dêsses pressurosos terá de se tornar uma idolatria. "A genoux devant le monde" — é assim qua Maritain os descreve em seu último livro. Na era do Homem-Massa, do prestígio do coletivo, êsses católicos não suportarão a idéia de adorar um proscrito crucificado entre dois ladrões.

O serviço de Deus.

2. Uma vista d'olhos nos quadros da Idade Média serve para nos ajudar na tomada de consciência a que nos aconselha o Papa Paulo VI na encíclica *Ecclesiam Suam.* Êsse simples relance nos revela um fato indiscutível embora incompreensível: houve uma civilização marcada especìficamente pela cruz, e houve um fenômeno cultural, civilizacional, que bem merece o nome de apostasia.

Naquele tempo, e sem prejuízo de tôda a sorte de confusões e de choques, que os homens sempre fabricam, eram cristãos os critérios. Para o bem e para o mal. A história, a lenda, a arte, estão cheios de depoimentos convergentes que dispensam nossa demonstração. O cristianismo foi uma evidência, não apenas nas almas que seguem as pegadas de Cristo, como tam-

bém na refração cultural, e nas envoltórias constitutivas da civilização medieval. Êsse fato durou mil anos. E ocorreu na região do mundo que depois produzirá os mais notáveis índices de progresso nas ciências e nas técnicas. Simples coincidência? Muitos livres-pensadores fazem a correlação às avessas e chegam a crer que a Europa progrediu pelo fato de ter deixado de ser cristã. Não insistiremos nós na correlação que parece mais razoável, mas insistimos no fato de ter existido uma civilização cristã, isto é, uma civilização penetrada, até os vasos capilares dos negócios temporais, de critérios vivificados pela Fé: e insistimos no fato nôvo, a partir da Renascença e da Reforma, de não mais existir essa espantosa e quase incrível experiência histórica.

Ilustramos nosso pensamento com dois exemplos colhidos já no declínio daquela civilização, e escolhidos em razão dos vínculos que os prendem à nossa história pátria. O primeiro, que poderíamos multiplicar por mil, o da *Crônica da Tomada de Ceuta* da autoria de Gomes Eeannes de Zurara, filho natural do Cônego de Coimbra e d'Évora e de mãe desconhecida. Protegido por el-rei D. Afonso V, fêz estudos sérios no Paço Real e tornou-se mais tarde Cronista do Rei e Cavaleiro da Casa Real. Por mandado de D. Afonso V, em 1449, escreveu a crônica sôbre a tomada de Ceuta, cujo primeiro capítulo recebeu o título longo e descritivo como era costume da época:

> *"Como elRei tinha vontade de fazer grandez festas em Lixboa pera fazer seus filhos caualleiros, e como os Iffantes falaram açerqua dello antre sy que semelhamte maneira de cauallaria nam era honrrosa para elles".* (Clássicos Portuguêses Escolhidos, Livraria Clássica Editôra, 1942, pág. 17.)

Queriam os infantes ser feitos cavaleiros depois de algum feito que os honrasse, e não simplesmente numa festa da côrte. Levada ao rei a idéia, depois de muitas considerações acertaram que seria azada uma expedição com o fim de arrancar aos infiéis a cidade de Cepta. Mas... e daqui por diante começará o espanto do leitor moderno. O rei, antes de tomar sua última resolução, quer saber "se era serviço de Deos":

> ... "Empero ante que eu nenhuũa cousa rresponda quero primeiramente saber se esto he serviço de Deos de se fazar. ca por muy grande honrra nem proueito que

se me dello possa seguir se nom achar que he serviço de Deos nom entendo de o fazer, porque soomente aquella cousa he boõa e onesta na qual Deos jinteiramente he seruido."

E o rei mandou chamar seu confessor e outros letrados, que receberam incumbência de estudar à luz da sagrada doutrina o empreendimento desejado pelos infantes. No capítulo seguinte voltam os letrados a "rresponder a el Rey dizendo que era seruiço de Deos de tomar a çidade de Cepta".

Depois dêsse conselho dos letrados, elRey faz questão de saber qual é o sentimento da Rainha e o pensamento do condestável, coisa que logo entristece os infantes ardorosos porque "a Rainha era molher, a qual segundo sua natureza nom lhes poderia desejar nenhuũa cousa perijgora. E quanto era aa parte do condestabre comsijderauam como era homem velho..."

Mas a Rainha dá graças a Deus de ter filhos valorosos. Na página 67, mais de dois terços do opúsculo, estamos ainda no cerimonial da Fé, da Honra e da Piedade filial. Na página 73 (a crônica inteira tem menos de cem páginas) ainda reza assim o Capítulo Lj: "Como elRey em aquele dia que partio fez sua oração muy deuotamente, e das cousas que em ella pidio."

Note bem o leitor que não estamos oferecendo exemplos extraordinários de pessoas que se celebrizaram pela santidade. São comuns as pessoas, e o cronista leva a desvantagem de ser filho natural de um cônego. São assim comuns e ordinários os personagens; a época, ou melhor, a civilização e que era extraordinária no especial sentido que queremos realçar. O leitor poderá exercer sua mordacidade de moderno sôbre aquêles letrados que tão tendenciosamente interpretavam a vontade de Deus. Há porém uma infinita diferença de ambiente entre aquêle em que as pessoas interpretam tendenciosamente ou fantasiosamente a vontade de Deus, e êste outro em que as pessoas não julgam necessário sequer pensar na vontade de Deus, e até se gabam disso como de uma liberação e de um progresso.

Um outro exemplo está nas *Cartas Jesuíticas*, editadas pela Academia Brasileira de Letras. Tomamos um trecho da carta de Brás Lourenço, *frater indignus,* aos seus irmãos de Portugal, citado por Hélio Abranches Viotti, S.J. no seu livro *Anchieta, o Apóstolo do Brasil,* pág. 40. Descrevendo uma tempestade horrível, em uma viagem fascinante que duplicava o mundo, o bom jesuíta do século XVI interrompe a aventura moderna, a epo-

péia do descobrimento de um nôvo continente, para volver os olhos da alma para aquelas coisas do alto que não conhecem vicissitudes:

> "Pus-me então a ouvir confissões por uma banda e Vicente Rodrigues por outra. Senão quando quebra-se a amarra e recomeça a gritaria. Ah! irmãos, uma coisa é meditar na morte aí por êsses cubículos, e outra é vê-la com êstes olhos. O que mais me fazia sofrer era que não podia ter contrição tão perfeita, quanto era mister para meus pecados, porque apesar de tudo parecia-me que não havia de morrer. E aquilo com que mais me consolava era morrer na Companhia de Jesus e, melhor, morrer em obediência. E assim lhe pedia, a Jesus, perdão das desobediências que tinha praticado. Também me vinha à memória que vós, irmãos meus, vos lembraríeis de mim. Oh! irmãos, não sabeis quanta consolação é para quem parte dêste mundo partir em obediência e saber que tem cá quem ore por si. Acudia-me outrossim que Nosso Senhor não nos enviara cá para perecer em naufrágio, mas a ser devorado pelos Brasis." (*Op. cit.* págs. 41 e 42.)

Não resistimos ao prazer de transcrever outro tópico, êste do próprio Anchieta:

> "No dia seguinte ao de nossa arribada, visitando eu com alguns irmãos as habitações dos índios, foi-nos apresentada uma criancinha quase prestes a expirar, e falando nós a seus pais para batizá-la, êles anuíram de boa mente a isso, batizamo-la e algumas horas depois foi levada ao céu. Feliz naufrágio, que conseguia tal resultado!" (Cart. Jes. III, 110; cfr. MB. III, 211, cit. por Hélio Abranches Viotti, S.J. *op. cit.* pág. 45.)

Dêste último exemplo pode-se alegar que o Pe. Anchieta não era um como outro qualquer. Suas virtudes excepcionais já encaminharam seu nome para a canonização, que esperamos um dia obter para a maior glória de Deus; mas o mesmo não se dirá de Brás Lourenço que parece estar simplesmente pensando e escrevendo como se pensava e escrevia naquele tempo em que o Cristo ainda figurava como arquétipo principal de uma civilização.

O Progresso desligado do serviço de Deus.

3. Se alguém disser que aquêles homens, reis, cavaleiros e frades, falavam daquela maneira por serem *medievais*, isto é, por serem *atrasados,* não saberíamos o que responder; porque essa afirmação equivale, pura e simplesmente, a dizer que o cristianismo, na sua essência, é um fenômeno cultural produzido pela falta de luz elétrica, de telefones e de outras conquistas de nosso glorioso século. Não contestamos que fôssem atrasados aquêles personagens que alumiavam seus serões com velas de sebo e que procuravam saber o que era e o que não era serviço de Deus. Podemos até convir que eram atrasados nas duas perspectivas: na da luminotécnica, e na da interpretação da Doutrina Sagrada; mas deveremos então acrescentar que os homens de nosso tempo, não aqui e acolá nos gabinetes dos estudiosos, mas na própria atmosfera civilizacional, corrigiram o atraso da luminotécnica, mas desprezaram o outro. Ou pior, passaram a dar o nome geral de progresso a uma cultura que, entre outras conquistas, desligou-se daquela preocupação relativa ao serviço de Deus.

Ainda mais penosa e ridícula será a situação dos que não renegam esplìcitamente, diríamos até lealmente, o cristianismo, pretendendo salvá-lo com um *aggiornamento* que consiste, não num estudo mais apurado da teologia e das Sagradas Escrituras, não na evolução homogênea do dogma como diz o teólogo Marin Sola O.P., mas num revisionismo ditado com critérios seculares, como se as verdades cristãs, para as almas modernas, precisassem ser substituídas por outras mais sincronizadas com a sociologia ou com a paleontologia.

Normalidade incôngrua.

4. Voltando a pousar os olhos nos quadros da Idade Média, sentimos uma estranha vertigem, como se estivéssemos a assistir ao desenrolar de um milagre. É claro que essa experiência nada dirá a quem considerar aquêles séculos sem a retina da Fé, e sem a consideração do fato principal, colossal, que faz dêsse período histórico uma espécie de disformidade. Temos uma civilização, um milênio, transcorrido sob o zodíaco do Cristo crucificado na dor e ressuscitado na glória. Apesar de judeu, ou por ser judeu, Egon Friedell não deixou de ver, nas páginas atrás citadas, êsse Cristo refratado durante mil anos numa civilização. Mas forçoso é convir que não é fácil penetrar a profundidade dessa fugaz experiência que

se nos afigura — no panorama total da história — como uma espécie de Domingo de Ramos, metade glória e metade paixão.

A Idade Média, pelo fato de ser cristã, se impõe à nossa consciência cristã como um exemplo de normalidade. O homem, como ensinam a Sagrada Escritura e a Tradição, foi criado racional, acima de todos os animais, e logo, no mesmo ato, foi elevado à ordem da graça e à intimidade de Deus. Pelo pecado cai, caindo todo o gênero humano; e pela obra de Cristo recupera todo o gênero humano a possibilidade de reconciliação com Deus. Sendo assim, é universal a vocação, é geral o chamamento de Deus, e normal será o seu atendimento, não apenas na vida profunda das almas mas também nas manifestações das virtualidades humanas ao longo da história.

De dois modos podemos pensar na normalidade de uma coisa. O primeiro se refere às perfeições exigidas pela natureza da coisa. Sob êsse ponto de vista é normal que o homem deseje a perfeição do conhecimento e a perfeição moral. O segundo modo se refere às perfeições exigidas pela posição acidental: é normal que o médico, sendo médico, se interesse pela cura das doenças, e que o matemático se entusiasme pelo desafio de um problema de sua especialidade. Ora, o homem, além de sua natureza racional, que terá normas próprias e exigentes, foi chamado, foi nomeado, foi elevado ao plano de convivência e de intimidade divina que inclui, como dado central e principal, o Salvador, o Verbo Encarnado em sua função redentora. Êsse fato, por ter sido colocado na mesma raiz do gênero humano, produz uma norma universal, e por isso diremos que só será normal a vida, a situação singular ou coletiva, o quadro sociológico ou histórico em que o Cristo fôr a figura principal e central. Fora disto multiplicam-se as anomalias dum mundo teratológico. Queiram ou não queiram os homens desta ou daquela parte do mundo, o cristianismo é universal, não como uma natureza específica, mas como um estado ligado à natureza e à história do gênero humano como só Deus foi capaz de fazer.

Diremos então que a Idade Média, com todos os seus vários defeitos e atrasos, foi uma civilização normal. Mas imediatamente sentimos certo mal-estar diante da frase que acabamos de escrever, e que nos parece ser uma das tantas que mais escondem do que elucidam um problema. Mais: que nos parece uma das tantas frases que inventamos para nosso confôrto. Sendo verdadeira, ela será um pouco ridícula se não fôr imediatamente acompanhada de um gemido. Ai de nós! é mais fácil escrevê-la do que descobrir os abismos que ela disfarça.

Da normalidade da natureza ninguém pode escapar por uma espécie de pecado mortal, a não ser pela própria morte. *Le naturel revient toujours au gallop.* Afastamo-nos do natural sem todavia conseguirmos uma ruptura total com a nossa própria essência. Muitos homens agem como porcos, mas por mais que estiquem a bestialidade não conseguem romper o fio, isto é, não conseguem ser porcos com suína tranqüilidade.

Outra coisa é a normalidade de vocação sobrenatural. Essa, para nosso bem e nosso mal, move-se no universo da liberdade e pende de nossas opções. Além disso, embora as duas ordens se harmonizem, e embora a graça suponha a natureza, e constitua um enriquecimento que enobrece o humano na linha de sua natureza depois de ser principalmente um enriquecimento na linha da união com Deus, há entre as duas normas certas oposições de difícil solução. Os dotes naturais do homem convidam-no a resolver os problemas da vida terrestre, a começar pela acomodação, isto é, pelos problemas da relação Homem-Natureza; os dotes sobrenaturais, ao contrário, convidam o homem a não valorizar demais a vida terrestre e a colocar o melhor de suas aspirações na direção de outro mundo e na união com Deus na vida eterna. Como conciliar êsses dois impulsos que, ao menos em certa perspectiva, parecem contrários? Chega-se a entender razoàvelmente a conciliação de uma vida de renúncias, de uma clausura, de um refúgio no deserto com as aspirações de vida eterna. Explica-se o contemplativo e o anacoreta. Êsses personagens estão cercados por homens comuns mais ou menos esquecidos de Deus, e a vida sobrenatural mais intensa dêsses segregados estaria emoldurada pela vida da humanidade comum com suas instituições bem alicerçadas na terra, ou dando disso impressão. O que nos parece muito mais difícil de imaginar e de pensar é o problema da Cidade Cristã, isto é, da Cidade temporal, da *Cité charnelle* de Péguy que já seja o começo e o ensaio da Cidade celeste. E muito menos se entende como se edificaria, com êsse material tenso, explosivo e antitético, um milênio de civilização.

Posta a coisa nesses têrmos, a Idade Média seria uma colossal incongruidade, como tudo o que concerne de mais alto, e com mais fôrça, a êsse monstro de contradições que é o homem. Uma civilização é uma grande obra comum, em que os homens se empenham, ora movidos por clara consciência, ora por instintos espirituais profundos, e que se caracteriza por um gôsto, digamos assim, de assentar bem no mundo, e até de se expandir por todo o orbe. Imensa *estação,* acampamento de

dimensões históricas e planetárias, a civilização, isto é, a experiência comum firmada em certo sistema de cristalização de critérios e valôres, parece ser obra essencialmente terrestre, essencialmente temporal e profana. Como entender que tal coisa se coadune com a concepção peregrinal da vida, e como colocar êsse império sob a direita tutela do Cristo Rei?

Por outro lado, como já observamos atrás, cada civilização experimentada parece ter almejado manifestar as virtualidades da essência humana, e parece conter uma ambição escatológica. Por isso, cada fim de civilização é um ensaio de fim do mundo. E aqui reaparece a fôrça ascensional que decola, que procura elevar aos céus as nossas cidades terrestres. Ou então se avivam as fôrças de expectação da Nova Jerusalém anunciada no Apocalipse. Nessa direção do pensamento chegaremos a dizer o oposto do que atrás dissemos: só será duradoura, dinâmicamente equilibrada, rica e fecunda, a civilização que não se deixar prender à terra, e que cultivar, no funcionamento de suas estruturas temporais, o dinamismo ascensional. E por quê? Porque o homem nunca, jamais, em situação alguma da geografia e da história, poderá ser ou querer ser sòmente humano.

Nesse ponto de vista diríamos que a mais razoável das civilizações experimentadas, é aquela em que a cidade terrestre, como queria o poeta, seja o anúncio e o comêço da cidade eterna. E então, a incongruidade — São Paulo diria a loucura — se impõe como modêlo razoável único de civilização.

A idéia oposta, gerada pelo raciocínio das modernas filosofias, é a de uma civilização centrada no homem. Mais adiante veremos que essa civilização antropocêntrica se torna efetivamente antropo-excêntrica, porque tem por centro um Homem descentrado.

No raciocínio claro e brutal dos racionalistas parece que os homens assim instalados, assim preocupados com o humano e o natural, deveriam realizar melhor a vida terrestre, ainda que pudéssemos dizer que comprometiam a vida eterna. As pessoas que seguem essa filosofia começam por querer libertar os homens das alienações: Deus, outro mundo, vida eterna. Seja tudo para o homem e para êste mundo.

> ROGER GARAUDY: "Nós não conhecemos outro santuário que não seja a sociedade dos homens, outra oração que não seja o trabalho, outro culto que não seja a cultura, isto é, a tomada de consciência do que há em nós de especìficamente humano: a infinidade de nosso combate pelo ho-

> mem total e a exigência de luta para fazer de cada homem um homem; não conhecemos outro sacramento fora dessa criação contínua do homem pelo homem — pelo conhecimento, pelo combate militante, pela criação artística; nós não conhecemos, enfim, outro mundo que não seja o de um futuro mais humano para êste mundo." (*L'homme chrétien et l'homme marxiste,* par les RR.PP. Cardonnel, Dubarle et Jolif, les Pasteurs Jean Bosc et André Dumas, Jeanette Colombel, Antoine Casanova, Roger Garaudy, André Gorz, Gilbert Mury, Etienne Verley, Paris — Genève, ed. La Palatine, 1964, pág. 268, citado por Pe. Philipe de la Trinité, *Dialogue avec le Marxisme,* Les Editions du Cèdre, 1966, pág. 19.)

Deixamos de lado a contorção moral que deve fazer um homem para escrever essas frases de entusiasmo em tôrno de uma idéia e para, no mesmo passo, defender os interêsses da experiência histórica realizada pela União Soviética que, como todo o mundo sabe, se equilibra em mordaças e em muros. Deixamos também de lado a contorção moral ainda mais extravagante que devem fazer os RR. PP. que escreveram o livro na companhia dos marxistas. Consideremos apenas alguns resultados de que já dispõem os apóstolos do humanismo puramente humano. Ora, êsses resultados são muito pouco atraentes. Temos boa parte, quase a metade do planêta, aprisionada num regime de internato ou de presídio. Além disso, essa experiência contemporânea de um nôvo evangelho em que principalmente de pão viva o homem chegou a um resultado cômico: a custa de fuzilar os recalcitrantes (mesmo porque não atinaram e talvez não exista outro método) na suposição de ser êste um dos meios avançados e revolucionários de estimular a produção agrícola, os comunistas ficaram sem trigo. E então, numa nova e subvertida história da Cigarra e da Formiga, foram forçados a bater às portas dos países onde, mal ou bem, ainda se crê que não sòmente de pão vive o homem.

"Notre drôle de temps..."

5. Depois de tantos paradoxos e de tantas oscilações, chegamos à conclusão muito razoável de que o cristianismo, justamente por ser um fator de alienação, isto é, de desembaraço, de decolagem, é a única fórmula capaz de estruturar uma civilização. Mas também chegamos à

conclusão de que não é fácil inculcar essa idéia. O tópico atrás citado, onde se vê o líder comunista de mãos dadas com religiosos católicos e protestantes, mostra que até essa parte do mundo que se diz cristão tornou-se refratária à espiritualidade que animou a Idade Média, e por isso andam nas revistas, com ar de consciência culpada, à procura de um nôvo humanismo mais parecido com o "humanismo" marxista do que com o peremoto humanismo cristão. E não parecem perceber que trocaram uma alienação que eleva por uma alienação que rebaixa, e uma escatologia vertical por outra horizontal, que tem o defeito de não incluir nenhum dos homens do presente, já que se volta tôda para um mundo futuro nos horizontes temporais. Como conseguem se entusiasmar com tais perspectivas? Não sabemos responder.

Voltamos a considerar o fenômeno Idade Média, ou Civilização Cristã, com as duas idéias complementares dificilmente ajustáveis. A primeira nos diz que a Idade Média foi o período histórico mais normal que o mundo conheceu; a segunda nos afiança que os quadros medievais são inacreditáveis, e sua repetição extremamente improvável. A *conjunctio oppositorum* se realiza na idéia de que não é fácil o ofício de ser homem. Daí a inadequação de todos os naturalismos; e daí essa necessidade visível em tôda a história daquilo que Ortega y Gasset chamava uma instância mais alta. A Idade Média teve viva consciência dessa instância; os tempos modernos procuram atarantadamente a direção do *élan* capaz de manter ereta a dignidade humana diante do colossal desafio contemporâneo.

Tempos atrás, antes da montagem dessas *garçonières* intelectuais em que os líderes comunistas *dialogam* com frades e pastôres, nós chegamos a crer na possibilidade próxima, e natural, de uma nova cristandade. Acompanhando Maritain, Journet e outros mestres seguros e generosos, centenas de vêzes anunciamos a esperança civilizacional: "une nouvelle chretienté demande à naître". Ao longo dêste trabalho que já nos parece interminável quando temos de retomar pela terceira ou quarta vez o que escrevêramos há dois, três ou dez anos, reaparece a mesma esperança. Mas cada dia que passa nos leva a crer que a Idade Média foi um milagre, e que uma nova civilização cristã não se delineia nos horizontes nublados de nosso tempo — *de notre drôle de temps,* como diz Maritain em seu último livro (*Le Paysan de la Garonne*). A sorte da Igreja será a de mover-se num mundo aqui ainda cortês, acolá já perseguidor, e por tôda a parte desatento. A Mãe e Mestra, como uma louca,

não deixa de amar e de ensinar, e não deixa de desejar ardentemente comer a páscoa com todo o gênero humano. Mas o mundo dos dias que correm não parece ouvir. Os católicos esparsos (em número menor do que dão as estatísticas oficiais) continuam a ser católicos e muitos chegam a elevada santidade — mas a civilização, a cultura, a Cidade já não são cristãs. A alguns eclesiásticos essa marginalização dói como um imerecido vexame na linha do prestígio, e procuram alívio em atividades de mundanização da Igreja. O apóstolo Paulo comparou-se à varredura do mundo, mas os bispos mundanos de nossos dias, iludidos pela diplomacia, ou pelos esplendores do Vaticano, pensarão que aquêle opróbrio é exclusivamente paulino e inimitável. Outros bispos estarão dispostos a renunciar às pompas do Vaticano (como os que fizeram o "pacto das Catacumbas", depois do Concílio Vaticano II) mas são êsses precisamente os que mais se esforçam por temporalizar a ação da Igreja, e mais relutam em aceitar a marginalização e a obscuridade.

Se a Igreja pudesse acabar, se ela não tivesse como tem promessa de eternidade, não seria pela marginalização e pelo desprêzo dos homens que acabaria: mais depressa se desmoronariam suas cúpulas por êsse afã secularizador dos padres que querem salvar a Igreja com o próprio mundo, e redimir o homem pelo trabalho do homem como pretende o Sr. Garaudy.

Idolatria contemporânea.

6. Abrimos aqui um tópico com receio de que nos escape a idéia que talvez calhasse melhor em outra parte do trabalho. Pode ser até que a repitamos, uma vez que nosso ofício de professor tem êsse vêzo. O ponto é o seguinte: fala-se em modernismo e em naturalismo de nossos tempos, com a idéia de definir um regime em que são abolidas as dimensões sobrenaturais e amputadas as transcendências. Êsse "naturalismo", entretanto, é inviável. O Homem não se equilibra na atitude isenta e destituída de qualquer sentimento religioso. Quando repele Deus, volta-se a adorar um Ídolo. É por isso que Maritain, no seu *Le Paysan de la Garonne,* descreve êsse estado da cultura contemporânea como uma prosternação diante do Mundo: "à genoux devant le monde". Ora, se quiséssemos definir a Idade Média por uma enérgica negativa diríamos que foi a civilização em que o Homem resolutamente recusou-se a essa prosternação.

A doutrina dos dois gládios.

7. O jôgo das idéias complementares, ou a dialética da condição humana, nos levam a prever que tôdas as experiências ou instituições medievais estarão sujeitas a duas óticas, às vêzes contraditórias. Os equívocos se multiplicam quando tentamos traduzir o léxico medieval para o moderno, ou, quando esquecemos o fato brutal de não vivermos agora numa cristandade.

Um dêsses problemas é a "doutrina dos dois gládios" ensinada em tôda a Idade Média pela Igreja, e por seus doutôres, São Bernardo e Santo Tomás, e continuada por Belarmino e Suarez com o nome de "doutrina do poder indireto". Em resumo, essa doutrina afirma, além do poder direto da Igreja sôbre as coisas religiosas de sua esfera própria, o poder indireto sôbre o temporal, não em razão das conveniências políticas, mesmo as mais justas, e muito menos em razão da prosperidade econômica, mas em razão do espiritual nêle envolvido.

Numa carta de Inocêncio III, *novit ille,* dirigida aos bispos de França em 1204, a propósito das divergências entre Felipe-Augusto e João-Sem-Terra, dizia assim o grande pontífice: "Ninguém deve imaginar que pretendemos perturbar ou diminuir a jurisdição do ilustre Rei dos Francos, como também êle não quer e não deve impedir a nossa (...). Pois nós não pretendemos julgar do feudo, cujo julgamento lhe pertence, ... mas pronunciar sôbre o pecado, cuja censura nos pertence sem nenhuma dúvida, e pode e deve ser por Nós exercida contra quem quer que seja..." "Non enin intendimos iudicare de feudo, sed decernere de peccato", eis o núcleo da doutrina.

A doutrina do poder indireto da Igreja nas coisas temporais, em razão dos fins espirituais, ou por causa do pecado, foi vivida na Idade Média entre acertos e desacertos de ambas as partes. Não sòmente terá sido caro demais para os interêsses espirituais da Igreja o preço do "braço secular", como também terá havido, muitas vêzes, a imperfeição oposta, do cesaropapismo, pela qual o Imperador teve a pretensão de querer decidir sôbre as coisas espirituais. Foi o que aconteceu no caso das *investiduras.* É conhecido o episódio da colisão entre o Imperador germânico Henrique IV e o Papa Gregório VII. Zombando dos decretos do Concílio de Roma, que proibia sob pena de excomunhão as chamadas investiduras, pelas quais o Imperador conferia a quem quisesse dignidades pròpriamente eclesiásticas, o Imperador germânico prosseguiu no abuso, sendo citado

por um tribunal eclesiástico e excomungado por desobediência. Antes de transcorrer o ano que lhe foi dado para se submeter, sob pena de deposição, o Imperador veio humildemente a Canossa solicitar o perdão. Logo após, entretanto, recomeçaram as turbulências entre o Imperador e o Papa.

Não pretendemos de modo algum que a doutrina dos dois gládios tenha funcionado bem; o que importa assinalar é a aceitação dessa norma por uma civilização que, em todos os seus erros, mantinha a convicção da realeza de Cristo.

Essa doutrina é imutável. Nos tempos modernos foi reafirmada por Leão XIII na encíclica *Immortale Dei* com palavras certamente inspiradas num texto de Santo Tomás (*De Regimine principium*, I, 14).

O que se pode dizer da situação moderna da doutrina dos dois gládios é que se tornou ignorada e desprezada por um mundo que também ignora ou despreza a idéia da realeza de Cristo. Não sòmente o gládio do poder indireto é guardado na bainha, como disse Paulo VI em discurso de 14 de janeiro de 1964, como também o próprio poder espiritual é usurpado pelo Estado. Basta pensar que no próprio Ocidente, para não falar dos países onde a Idolatria substituiu o culto de Deus, a função educadora, e portanto formadora das almas, está nas mãos de um Estado leigo que além de marginalizar a autoridade da Família despreza a autoridade da Igreja. A Igreja continua a exercer o seu poder espiritual direto sôbre os fiéis esparsos. Mas deixou de exercê-lo sôbre as civilizações por falta de obediência. E o que nos parece bizarro é que dentro da própria Igreja alguns vejam êsse fato como um progresso.

As cruzadas.

8. Outro fenômeno que tem sido qualificado de tôdas as maneiras é o das cruzadas. No período do reinado de Inocêncio III (1198-1216) que os historiadores inclinados à apologia qualificam de apogeu do pontificado, ou esplendor do reino cristão, temos a quarta cruzada que aquêle grande pontífice pregou e lançou. À luz do racionalismo que, consciente ou inconsciente, anima os livros de história, as cruzadas malograram por não conseguirem a desejada libertação do Santo Sepulcro que permaneceu na mão dos infiéis; e malograram desde o ponto de partida por causa dos interêsses mercantis que toldavam o elevado objetivo, ou por causa da

própria insensatez dos ditos objetivos. Nesta IV Cruzada, por exemplo, os subprodutos parecem eclipsar o desejo de libertação do Santo Sepulcro. Assim é que os cruzados cercaram e tomaram Constantinopla, enquanto a frota de Veneza se ocupava mais da carregação de mercadorias do que do transporte dos cruzados. Seria então o cristianismo, na própria Idade Média, um mero adôrno escondendo a invariável substância da história, que é a humana cobiça?

Não é fácil abstrair, tirar do conjunto espêsso de fatos os inteligíveis que nos digam quais foram as notas dominantes e quais as acidentais. Desde a primeira cruzada, posta em movimento por Urbano II em 1096, temos o terrível massacre praticado pelos cruzados vitoriosos em Jerusalém, e logo após o desmoronamento do reinado de Jerusalém, entregue a Godofredo de Bouillon, vemos formar-se a segunda cruzada ardorosamente estimulada pela pregação do grande São Bernardo. Custa-nos hoje admitir a violência aconselhada por um grande santo que iluminou um século com sua sabedoria, e com sua doçura cativou tantas almas para o serviço de Deus.

Depois de mais um insucesso, vemos organizar-se a terceira cruzada, na qual os nomes de Frederico Barba Roxa e Ricardo Coração de Leão têm sonoridades de epopéia e de lenda. E agora, após tantos malogros, tornamos a ver um grande Pontífice a armar a nova expedição.

Diante dessa coleção de quadros violentos, tôdas as usuais categorias históricas, econômicas, sociológicas e filosóficas mostram-se incapazes de proporcionar alguma explicação aceitável de tão prodigiosa loucura. Tìmidamente, o historiador nos dirá que o sangue derramado e as enormes somas despendidas não foram inteiramente inúteis. O imenso desenvolvimento que nessa época atingiram diversos ramos da indústria e do comércio (em têrmos de acréscimo relativo), como também das artes podem, ao menos em parte, ser atribuídos a essas expedições que quebraram o mundo fechado da Idade Média, e deram aos medievais um certo senso ecumênico que lhes faltava. Ainda assim, com o registro dêsse lucro indireto, a cruzada permanece um desconcertante enigma, ou um mistério em choque com as correntes da história, sobretudo quando comparamos a altitude e a pureza do ideal com a rudeza dos fatos.

Ainda mais fantástico se torna o quadro quando evocamos a cruzada composta por cêrca de 50.000 crianças mobilizadas sob o pretexto de que a libertação do Santo Sepulcro estava a

pedir almas puras em lugar dos ávidos e sensuais adultos. Morreram quase tôdas pelos caminhos de fadiga e de fome; as que escaparam caíram nas mãos dos infiéis e foram escravizadas.

Violências.

9. Dentro do mesmo apogeu da civilização cristã temos outro quadro capaz de levar ao desmaio um pacifista de nosso tempo: o da chamada Cruzada contra os Albigenses, em 1208. Êsses albigenses formavam, nos séculos XII e XIII, no sul da França, uma seita herética de fundo maniqueu. A característica principal dêsse credo consistia num pessimismo profundo e radical contra o mundo visível, material, corpóreo, e conseqüentemente contra a Encarnação e os Sacramentos que decorrem dessa encarnação do Verbo. Êsses heréticos, que a si mesmos se chamavam *cátaros,* ou puros, formavam uma Igreja cujo único sacramento, chamado *consolamentum,* era uma espécie de batismo. Ensinavam a intrínseca malignidade da carne, principalmente nas manifestações sexuais, e chegavam, em seus excessos monstruosos, ao incitamento do suicídio pela fome, que chamavam *endura.*

Essa seita, que misteriosamente alcançou enorme sucesso no Languedoc, foi tenazmente combatida por S. Domingos, e pelos monges cistercienses, com as armas da pregação e da caridade. Em vão combateram. O grande papa Inocêncio III, que vira em sonho o encontro de S. Domingos com S. Francisco, por todos os meios suaves procurou chamar o Conde de Toulouse, Raymond IV, ao bom caminho. Em vão advertiu e aconselhou. A pertinácia dos albigenses nutria-se de um sombrio fanatismo: em 14 de janeiro de 1208 assassinaram Pierre Castelnau, legado do Papa, com aprovação ou incitamento do Conde de Toulouse. Foi então decidida e aprovada pelo Papa a expedição que se chamará *Cruzada contra os Albigenses.* Os franceses do norte se organizam e descem o vale do Ródano. Em maioria esmagadora vencem o Conde de Toulouse, que se submete. Seu sobrinho, Raymond Roger Trancavel, Visconde de Bézier e Carcassonne, decide resistir. A cidade de Bézier é tomada de assalto. E então, a carnificina que se seguiu deixou empalidecida a lembrança do massacre de Jerusalém. Dir-se-ia que funciona para as paixões uma lei do inverso do quadrado da distância, pela qual se torna mais violento o ódio contra os heréticos do que contra os infiéis.

Nem assim foi extirpada a seita ao sul da França. Durou dois anos a luta. Depois da anexação do Languedoc à coroa de França, os cátaros se espalharam pela cristandade como veremos adiante.

Agora queremos registrar algumas reflexões sôbre êsses violentos vitrais que o milênio medieval compôs com céu e sangue para nossa admiração e nosso espanto. Custa-nos hoje admitir, entender, aderir a essa violência medieval, parecendo-nos que haja incoerência entre tanta rudeza e a Fé cristã. A maneira mais vulgar de interpretar êsse tempo é a que põe todos os fatos na conta do atraso, e a que vê com indulgente superioridade as ingênuas cavalgadas de reis e de cruzados. Dentro dessa filosofia progressista da história não há lugar nenhum para qualquer valor, ou qualquer superioridade das experiências medievais. O próprio cristianismo se explicará pelo atraso.

Cremos nós que a Idade Média não se entenderá com essa vulgar filosofia, nem com outra menos inepta, porque, para a adequada interpretação dêsses tempos de Fé precisamos de uma teologia, e precisamos de Fé.

Tôdas as violências e carnificinas, vistas em si mesmas, são a penosa repetição da história humana, e até podemos dizer que são quadros ingênuos comparados com as câmaras de gases inventadas pelos modernos. Comparado com o tratamento dado a Ana Frank, pode-se dizer que os medievais trataram carinhosamente o Visconde de Bézier e Carcassonne.

O que é indubitável é que há naquele tempo atrasado em comunicações e transportes uma superioridade que nos deixa n'alma uma profunda nostalgia do humano e do cristão: aquilo por que lutavam os homens é a única coisa pela qual vale a pena lutar, se alguma coisa tem êsse merecimento neste vale de lágrimas. Lutavam pelo Rei, pela Dama e pela Fé. Nas ruas de Paris do século XIII, lutava-se a pau e pedra por teses teológicas disputadas nas universidades. A discussão dos doutôres prolongava-se nas ruas. Hoje, em muitos momentos de nosso tormentoso século, foram as discussões de rua que invadiram as academias e universidades, e muita gente pensa que êsse fenômeno merece o nome de democracia e representa um progresso.

O que acabrunha o homem de nosso tempo é a ausência de algo pelo que valha a pena viver e morrer. Os pacifistas pretendem transformar êsse vácuo em riqueza e essa anemia em fôrça. Nesse meio tempo os homens continuam, evidentemente, a matar os homens, mas sem grande convicção e sem nenhuma

razão a não ser a subserviência e o mêdo. No próprio mundo católico espalhou-se a idéia de que nem pela pregação vale a pena lutar: nada de polêmicas, e sim o *diálogo!* Mas que diálogo? Pelo que se vê, êsse "diálogo" será um bocejo diante de qualquer pretendida verdade. "O que é a verdade?" perguntou Pilatos. Sem ouvir a resposta, lavou as mãos, introduzindo assim, em lugar do lava-pés, essa rubrica essencial do rito do diálogo moderno.

O que se vê na Idade Média, nos quadros mais admiráveis ou menos admissíveis, é a presença de um vermelho que tanto lembra a cólera como simboliza o amor.

CAPÍTULO V

AMOR E MORTE

A descoberta da Mulher.

1. Já houve quem dissesse que o amor foi uma invenção do século XII; com menos originalidade poderíamos dizer que nesse importante século, que alguns historiadores chamam de segunda renascença, registrou-se o descobrimento da Mulher. Realiza-se na história, como em todos os romances, de *Dom Casmurro* ao *Doutor Jivago,* a maravilhada descoberta do eterno feminino:

> "Dir-se-ia que seus olhos se abriam, e que êles se viam pela primeira vez. Tônia, aquela antiga camarada, a evidência tão clara que dispensava tôdas as explicações, era agora o que Ioura poderia imaginar de mais inacessível e complicado. Tônia era uma mulher. A custa de certo esfôrço de imaginação, Ioura poderia se ver subindo ao cume do Ararat, podia se sentir profeta, herói, conquistador — tudo o que quiserem, mas mulher não. Ora, essa tarefa incrível, a mais difícil de tôdas, era a que Tônia teria de agüentar em seus frágeis ombros (ela lhe aparecia fraca e frágil, agora, embora estivesse cheia de saúde). E êle então se sentiu inundado dessa ardente compaixão e dessa estupefação temerosa que é o comêço da paixão." (Pasternak, *O Doutor Jivago,* nrf, pág. 104.)

Na antiguidade, a mulher teve sempre uma situação de oficial inferioridade, como se vê na lei de Manu: "A mulher,

durante sua infância, depende do pai; casada, depende do marido; morto o marido, sujeita-se aos filhos; se não tem filhos, submete-se aos parentes próximos de seu marido, porque uma mulher não deve jamais se governar a si mesma segundo seu capricho."

As leis gregas e romanas não diziam outra coisa. Em solteira a mulher pertence ao pai; morto o pai, a seus irmãos e a seus agnatos, como se vê em Demóstenes (*in Octorum* I, 9; *in Baeotum, de dote,* 7; *in Eubulidem,* 40); casada, ela está sob a tutela do marido; viúva, ela não voltará à sua própria família, mas se submeterá à tutela dos agnatos de seu marido, como também se vê em Demóstenes e em Izeu (*de Pyrrhi hered.* 50).

Entre os romanos, o poder do marido sôbre a mulher era designado pelo têrmo *manus,* cujo sentido primitivo é controvertido. Fustel de Coulanges (*La Cité Antique,* II, II) repele a idéia de superioridade do mais forte: "o poder do marido sôbre a mulher derivava, como todo o direito privado, das crenças religiosas que colocavam o homem acima da mulher. Prova-o o fato da mulher não casada segundo os ritos sagrados (. . .) não permanecer submetida à autoridade marital", como se vê em Cícero (*Topic.* 14) e em Tácito (*Ann.* IV, 16).

Dir-se-ia que, de um modo religioso e ritual, as civilizações antigas consciente ou inconscientemente quiseram proteger a família e marcar sua anterioridade em relação à sociedade e ao Estado. Para isso precisavam de uma acentuada unidade de estrutura e de autoridade, que começa nas cerimônias do casamento. O casamento era um ato religioso e compunha-se, tanto na Grécia como em Roma, de três partes: a primeira se passava no lar paterno da noiva; a terceira no lar do marido; e a intermediária, que constituía pròpriamente a transição, era a passagem ritual de um para outro lar, coisa que se realizava com caráter solene de procissão com hinos religiosos que passaram a designar a cerimônia inteira com o nome de himeneu. A entrada no nôvo lar tinha um caráter de rapto simulado: o marido arrebatava a noiva que soltava uns gritos convencionais, sendo fracamente defendida por suas acompanhantes.

Na continuação da vida da família a mesma superioridade do masculino se observava no nascimento dos filhos: sòmente o filho varão realiza a continuação da família que se quer estável, existente e prolongada por gerações e gerações. Essa superioridade oficial do varão, e o apagamento da mulher, a despeito das grandes mulheres que marcaram a história, apesar de todos os véus e tutelas, dificilmente se manteria numa civilização cristã.

Na tradição judaico-cristã observa-se um curioso e significativo contraste entre o Antigo Testamento, marcadamente masculino, preocupadamente masculino (o Messias era esperado na linha de uma genealogia onde o papel dominante de gerador de vida era atribuído ao lado masculino) e o Nôvo Testamento que começa por atribuir um especial destaque à mulher. No mistério da Encarnação, no seu último passo, a parte masculina do casal fica por assim dizer marginalizada, e a genealogia humana termina no seio de uma Virgem que doravante reinará no Céu e na Terra.

Numa civilização cristã, apesar da estrutura monárquica do poder temporal, e da subseqüente valorização do filho varão, torna-se decisivo, nos costumes, nas mentalidades e nas sensibilidades, o fato de reinar no Céu e na Terra uma mulher. O culto marial cresce na Idade Média, e com êle a viva consciência do papel de co-redentora de Nossa Senhora. No século XII, que é o mais medieval dos séculos, São Bernardo dizia que "Deus quis que tudo nos viesse por Maria" (*in Serm. de Nat. B.V. Mariae,* 7, P.L., t. CLXXXIII col. 441).

Além disso, como fator convergente, temos o fato de ser a Idade Média uma civilização que dá ênfase à dignidade da pessoa humana. Ora, essa dignidade, embora igual em ambos os sexos, é mais interiorizada e mais nuclear na mulher, por causa de sua obscuridade, ou do véu como diz Gertrud von le Fort, e de sua menor multiplicação nos atos exteriores. Por outras palavras podemos dizer que é na mulher que o homem pode ver melhor o próximo, isto é, o outro-e-o-mesmo. A valorização da mulher é a valorização do sexo na sua função de contrastar para melhor identificar, ou no seu funcionamento de jôgo de espelhos onde cada um descobre melhor o mistério do outro, e o seu próprio mistério de pessoa humana.

Tudo isto só se realiza ao máximo numa civilização interiorizada e espiritualizada. Ao contrário, nos tempos de grandes paixões temporais, o mundo perderá essa noção, e as próprias mulheres, para se equipararem aos homens, passarão a imitá-los em falsete, e serão caricaturas do homem em vez de serem o esplendor da humanidade.

Na Idade Média, sobretudo na segunda metade, a Mulher foi descoberta na terra e no céu — dizemos na terra para exprimir a função que passou a ter nos costumes e na vida ao rés-do-chão, e dizemos céu para exprimir a função civilizacional que pela primeira vez desempenha.

GUSTAVE COHEN: "A Idade Média dissertou tanto sôbre o Amor divino como escreveu sobre o amor humano. Conheceu e experimentou até o fundo as delícias de um e de outro. A Idade Média é tôda amor, e é por isso que a amamos (...). Até que ponto o celebrante de um lado e a celebrante de outro, eram conscientes da revolução espiritual que traziam ao mundo, eis o que é difícil dizer." (*La Grande Clarté du Moyen Âge*, emf, 1942, pág. 105.)

A situação moral da mulher na sociedade, digamos melhor, no movimento da civilização, torna-se imensa, embora atravessada de paradoxos. A mulher continua submissa numa linha, e já se torna Dona, rainha, merecedora de preitos de vassalagem, em outra. O historiador acrescenta para explicar o advento da mulher o fator das cruzadas, que afasta o Senhor, deixando a Dama como soberana daqueles que ficam e que esperam dela graças e favores. O fato é que o progresso da influência feminina se faz sentir nos domínios mais marcadamente masculinos, os da bravura e dos feitos militares. A *Chanson de Geste* havia deixado a mulher para trás, mas agora a literatura romanesca do século XII traz a mulher para o centro dos grandes feitos de armas, como inspiradora ou como prêmio, e os atos de bravura, sem perderem as sonoras qualidades masculinas, ganham uma doçura nova, que em vão se procurará no paganismo, e que enche de encanto a civilização de Maria.

GUSTAVE COHEN: "O feito que, na *Chanson de Geste*, era dedicado a Deus ou ao Rei, ou era o efeito de uma personalidade poderosa dotada de orgulho muitas vêzes desmesurado, realiza-se agora pela mulher, para a mulher, sob seus auspícios. As energias do homem lhe são inteiramente dedicadas: é a devoção da fôrça à fraqueza pelo amor." (*Op. cit.* 112.)

Mas em grande número de casos, que os romances de Chrétien de Troyes assinalam com insistência, não se trata de amor pessoal nem de amor-desejo, mas de uma espécie de dedicação ao feminino universal, ou ao universal humano visto melhor no feminino. E essa dedicação é a honra e o traço mais belo da cavalaria e do mundo medieval. O cavaleiro arrisca a vida nas mais perigosas aventuras para correr em socorro da *pucelle desconseillée,* isto é, da donzela, da viúva, e por via dêsse devotamento ao feminino, em socorro do fraco.

GUSTAVE COHEN: "O cristianismo é um elemento inseparável da cavalaria e de seu sentimento de honra: do cristianismo vem o senso do humano, e essa generosidade que atribuímos ao cavaleiro andante, que não procura proveito de uma conquista que poderia guardar para si; e o sentimento de honra e de fidelidade absoluta à palavra dada vem da feudalidade. Uma etapa a mais, que não podemos deixar de atribuir ao monarquismo militar de Cluny ou de Citeaux nos leva à extraordinária concepção da castidade do cavaleiro errante, tal como se vê no *Perceval* de Chrétien de Troyes (...). O jovem herói só poderá ser o conquistador do Graal, o vaso sagrado contendo o Santo Sangue colhido por José de Arimatéia, se se mantiver casto de todo o contato carnal. Eis aí por que razão o autor desconhecido, e de inspiração cisterciense, que em 1220 escreveu os romances em prosa *Queste de Graal,* substituirá Perceval na conquista do Graal por Galaad, o Santo Cavaleiro."

Corrompe-se o amor do amor em duas direções.

2. A tensão extraordinária que vemos nos meados da Idade Média não podia durar. A exaltação do amor que faz dêsse mundo vivido um mundo sonhado, e que leva Gustave Cohen a dizer com tanta paixão que "le Moyen Âge est tout amour, et c'est porquoi nous l'aimons", não poderia resistir à pressão das aflições produzidas pelo desconfôrto sentido em diversas perspectivas, sobretudo na linha da relação Homem-Natureza. No século XIV, o século das grandes calamidades, o imperativo de procurar melhor domínio sôbre o mundo infra-humano se tornará mais agudo.

Mas desde o século XII, nos próprios dias de esplendor, delineiam-se sombras amontoadas nos horizontes sôbre o belo amor medieval que se corrompeu em duas direções. De um lado esboça-se uma tendência naturalista, que se consubstanciará, por exemplo, no *Romance da Rosa;* de outro lado processa-se uma hiperespiritualização, uma tendência de idealização platônica que sublimará a Mulher, e que a deixará, como diz o medievalista, etérea e transparente para melhor irradiar sua alma. Destarte, uma Beatriz se tornará a própria Beatitude, e uma Laura a Idéia de tôda a perfeição. Mais grave se tornará êsse

platonismo quando se infiltrar de maniqueísmo, como parece ter acontecido em quase tôdas as manifestações do amor-cortês. De um modo ou de outro, o amor é vencido pela morte.

O Romance da Rosa.

3. No capítulo em que trata dos três livros mais lidos no século XIII em todo o Ocidente, James Walsh menciona os seguintes: *Reynard a Rapôsa,* livro satírico no gênero das *Fábulas de* La Fontaine, a *Lenda Dourada,* e o *Romance da Rosa.*

> J. Walsh: "Para a mais clara compreensão (do espírito medieval) o *Romance da Rosa* é o mais importante dos três. Êle lhe proporcionará, melhor do que os outros, uma visão conjunta dos costumes, dos modos de pensar e agir, do gôsto literário e das coisas que interessavam os homens do século XIII, melhor do que um livro de história, por mais minucioso que seja. Sob êsse ponto de vista, parece-se com Homero, que no dizer de Froude deu-nos melhor idéia da Grécia do que completa enciclopédia daria. Os episódios da vida cotidiana, em nenhum outro período da história, são tão bem ilustrados, tão fáceis de aprender, como os que contâm Homero e os autores do Romance medieval." (*Op. cit.* pág. 215.)

Mais adiante, citando F.S. Ellis, tradutor do *Romance da Rosa* para a língua inglêsa, nosso autor deduz do alto valor literário do romance o bom gôsto da época... Ora, aí está, a nosso ver, um exemplo de desmedida apologia. A impressão que nos deu a referida obra, na excelente edição crítica apresentada por Ernest Langlois (Librairie Ancienne Honoré Champin, Paris, MDCCCXXI, 5 vols.), não parece autorizar qualquer comparação com as obras que até hoje continuam a ter valor próprio por cima dos séculos. *A Odisséia* tem valor universal; *A Divina Comédia* também transcende à época; mas o mesmo não se pode dizer do *Le Roman de la Rose,* que hoje só os eruditos têm a paciência de ler, e que só representa um documento da época.

Trata-se de um autêntico *roman-fleuve* ou *romanz-flun,* como se diria no século XIII, com 4.058 versos de Guillaume de Loris e os restantes 17.722 de Jean Chopinel nascido em Méun-

sur-Loire, e por isso chamado simplesmente Jean de Méun. Como se vê, o romance totaliza 21.780 versos, quase três vêzes os 8.816 versos dos Lusíadas; e o que logo impressiona é a pequenez da matéria para tão longo trabalho. Trata-se de uma história de amor, ou melhor, de um sonho de amor.

24 Une nuit, si con je soloie,
E me dormoie mout forment;
Si vi un songe em mon dormant
. . . .
Or vueil cel songe rimeier,

32 Por voz cuers plus faire esgaier,
Qu' Amors le me prie e comande,
E se nus ne nule demande
Coment je vueil que li romanz

36 Soit apelez que je comenz,
Ce est li Romanz de la Rose
Ou l'Art d'Amors est toute enclose

O poeta certa noite adormece e tem um sonho, que vai nos contar, e que se chama o Romance da Rosa, no qual "a Arte do Amor está tôda contida". E daí por diante começa a perseguição de uma conquista amorosa vista no sonho como o colhêr de uma rosa. Os personagens que se atravessam no caminho do poeta são todos encarnações de virtudes ou paixões: Pitié, Beauté, Bel-Accueil, Loyauté, Doux-Regart, etc.

Na altura do verso 4.000 parece que o sonho se aproxima do desenlace feliz.

"Honte, Peur et Danger se sont rendus; l'amie a eté touchée par les "brandons" de Venus; elle agrée les "granz privetez" de l'amant, elle "est preste a recevoir ses jeuz", elle lui a donné le baiser doux e savoureux (. . .) En somme, il ne reste plus qu'à reduire Male-Bouche et à tromper Jalousie; aprés quoi l'amant pourra cueillir la rose et se reveiller ensuite." (*Op. cit.* Vol. I pág. 3.)

Mas nesse ponto da obra morre Lorris, e Jean de Méun, que na opinião de *Langlois* tem uma "tournure d'esprit" oposta à de Guillaume Lorris, toma a pena e escreve mais dezessete mil setecentos e vinte e dois versos antes de fazer o poeta despertar:

Ains que d'ileuc me remuasse,
21776 Ou, mon vueil, encor demourasse,
Par grant joliété coilli
La fleur dou bel rosier foilli
Ainsinc oi la rose vermeille.
21780 Atant fu jourz, e je m'esveille.

Que pensar dêsse Romance da Rosa? Que pensar de sua significação como documento do mundo medieval? Como entender a duração de seu sucesso? Mesmo levando em conta a lentidão das transformações sociais naquele tempo, ainda sobram razões para algum espanto. Ao leitor de nosso tempo daremos uma idéia de tal duração com o seguinte recurso: tudo se passou como se nossos tetranetos fôssem ler com interêsse os livros que nossos tetravós apreciaram. Ainda assim permanece incompleta a comparação porque o conteúdo do Romance da Rosa, e o número excessivo de versos, tornam misterioso o interêsse de uma só geração e portanto inteiramente enigmático o interêsse de oito!

A qualidade da poesia não é fácil de apreciar, por causa da língua arcaica. Como sabemos, a linguagem poética depende muito das palavras, até daquelas que não são nacionais, como a conjunção e a preposição, e tem a beleza de sentido profundo atada à beleza verbal. Já no seu tempo, o Romance passou por diversas traduções, e além disso foi escrito por dois autores com intervalo de 40 anos. Não nos parece provável que a qualidade da poesia explique o sucesso. E o que mais nos intriga é a puerilidade da matéria. Combinando essa simplicidade do tema com a extensão da obra, faríamos uma curiosa comparação: Camões escreveu oito mil versos para descrever a epopéia de Vasco da Gama, a viagem às terras remotas onde os lusitanos edificaram "novos reinos que tanto sublimaram"; ora, com êsse número de versos nosso sonhador medieval tinha percorrido a têrça parte de um jardim. Como já vimos, o Romance da Rosa, sua simplicidade, sua ingenuidade, e até sua extensão se explica pela presença de uma idéia, ou de um valor, ou de uma experiência que teve especial densidade naquele tempo: nada mais nada menos que o Belo Amor. O homem medieval amou o amor.

"Nondum amabam et amare amabam", disse Santo Agostinho (*Conf. Livro III, Cap. I*). A Idade Média amou o amor, e prolongou esse amor em duas perspectivas, ou com dois itinerários às vêzes entrelaçados e às vêzes divergentes: o de *Tristão e Isolda* e o do *Romance da Rosa*. A diferença de tom dessas duas obras só pode ser expressa convenientemente se dissermos que *Tristão e Isolda* a misteriosa e *onvoûtante* história de amor e de morte, lembra o próprio *Tristão e Isolda* de Wagner, enquanto o *Romance da Rosa* lembra o *Cosi Fan Tutte* de Mozart, isto é, do Mozart mais maneiroso do que trágico. Uma das características do *Romance da Rosa* é sua falta de unidade, ou melhor, sua despreocupação de unidade. Principalmente na parte de Jean de Méun, e até com sua declaração explícita, o Romance usa o sonho de amor e o desejo da rosa vermelha como atmosfera, diríamos quase como pretexto. "Que toute es pour enseignement" diz o verso n.º 15203. Suas digressões — críticas acerbas aos costumes, ataques ao clero, especialmente aos franciscanos e dominicanos, máximas filosóficas de discutível valor e profundidade — interrompem freqüentemente a história de amor, e o autor só volta ao *Romance da Rosa* quando receia aborrecer. A moral da obra é francamente frouxa. E a tendência geral do pensamento é naturista ou panteísta. Com uma circunspecção que séculos mais tarde fará escola, o autor refere-se à Natureza, com maiúscula, como a uma entidade hipostasiada. Nos versos 13879 e seguintes, a Natureza autoriza uma espécie de comunismo sexual:

Car Nature n'est pa si sote
13880 Qu'ele face naistre Marote
Tant seulement pour Robichon,
Se l'entendement i fichon,
Ne Robichon pour Mariete,
13884 Ne pour Agnés, ne por Perrete,
Ainz nous a faiz, beaus fiz, n'en doutes,
Toutes pour touz e touz pour toutes,
Chascune pour chascun comune
13888 E chascun comun a chascune.

Nos versos 16008 e seguintes a Natureza vence a Morte, não com a Ressurreição mas com a Reprodução:

Mais Nature douce e piteuse
Quant el veit que Mort l'envieuse
Entre li e Corruption

16008 Vienent metre a destruccion
Quanqu'eus treuvent dedenz sa forge
Toujours martele, toujours forge,
Toujours ses pieces renouvele
16012 Par generacion nouvele...

E no verso 19.416

Dame Nature la deesse...

Êsses artigos de fé panteísta, digamos assim, são muito mais freqüentes no segundo redator do que no primeiro. Enquanto Lorris usa cinco vêzes o têrmo com maiúscula e personificação, Jean de Méun, de onde tiramos as amostras anteriores, usa-o 57 vêzes.

Gustave Cohen não hesita em classificar de naturismo a obra de Jean de Méun, e de marcar a diferença que a separa da parte devida a Lorris: "Le cas de Jean de Méun, se clerc lequel s'est fait le continuateur du *Roman de la Rose,* vers 1276, dans un esprit tout différent de celui de son prédecesseur Guillaume Lorris est lá pour attester que c'est dans ce sens que s'exerce l'influence scolaire. Tout le savoir qu'il tient de la Faculté des Arts de Paris, cet Artien la deverse dans son livre indigeste et pesant..."

A impressão que nos deixa o *Romance da Rosa,* mesmo sem a continuação de Jean de Méun, não é a de uma obra-prima. Seu sucesso se explicará, em parte, pela ressonância que tinha com as estruturas psicológicas do tempo, como mais tarde se explicará o sucesso do medíocre livro de Benjamin Franklin, *Poor Richard Almanach,* que foi traduzido em tôdas as línguas, e que provàvelmente ninguém mais lerá até o dia do juízo. Por isso mesmo que são medíocres, e meramente representativos de uma época, êsses livros são mais reveladores de seu tempo do que a Suma Teológica ou a Divina Comédia.

Como dissemos atrás, o *Romance da Rosa* representa a sua época por aquela tendência decadente que se assinala nos fins da Idade Média. Falta-lhe a grandeza e o heroísmo que se vêem nas catedrais, e que marcam as várias manifestações do amor cortês. É ainda uma literatura bem medieval, pela predominância das entidades interiores personalizadas, mas já anuncia o naturismo, o antropocentrismo, e as demais feridas da civilização ocidental.

O Maniqueísmo.

4. Para entender o drama da Idade Média, sobretudo na sua parte final, precisamos voltar à consideração do grande veneno que já nos apareceu na seita dos albingenses. Queremos nos referir à heresia dita dualista e também chamada maniqueísta. Pode-se dizer que a Idade Média foi sempre atormentada por êsse inimigo, mas também pode-se afiançar que uma nota específica da Civilização Cristã foi a tomada de consciência da gravidade dêsse êrro visto em sua hedionda nudez.

Para transmitir melhor ao leitor a idéia do que representou para a Idade Média o dualismo maniqueu, tentemos a aproximação dos dois mais altos e extremos marcos daquela civilização.

No Cap. II do Livro VII de *As Confissões,* vemos Santo Agostinho, em sua cela, aplicado em esmagar um opositor invisível:

> AGOSTINHO: "A meu ver já bastava, Senhor, para arruinar êsses enganadores enganados, êsses tagarelas mudos. (...) O argumento que Nébridius, em Cártago, tinha o costume de lhes opor, e que a nós todos, há muito tempo, abalou... Que maquinação das trevas podem opor os discípulos de Manes...?".

Oitocentos anos depois, estando à mesa do Rei Luís IX, um enorme frade da Ordem dos Pregadores sùbitamente dá um sôco na mesa e exclama:

> TOMÁS: "Agora já sei como hei de confundir os maniqueus!"

No sentido mais estrito, o maniqueísmo é a doutrina pregada pelo persa Mani no princípio do III século. Filho de um adepto fervoroso de uma seita batista semicristã, e herdeiro de todo um confuso patrimônio religioso do Irã, Mani julgava-se, desde os doze anos de idade, um enviado, e desde os vinte e cinco começou a ensinar sua doutrina dualista. O inevitável e intolerável problema do mal, de suas causas, de sua relação com a Divindade, induziu Mani a levar o dualismo até os princípios supremos. Desde tôda a eternidade há dois princípios opostos, dois reinos antagônicos: o Reino da Luz, autor do bem físico e moral, e o Reino das Trevas, autor do mal.

Séculos antes da pregação de Mani encontra-se em diversas mitologias o mesmo obscuro dualismo, com deuses luminosos: Ormuz dos iranianos, Apolo dos gregos; e deuses sombrios: Dyaus Pitar sânscrito, Arrimã iraniano, Júpiter latino.

No ocidente encontramos os celtas com a mesma estrutura religiosa praticada pelos druidas: deuses de luz e deuses de sombras. E entre os gnósticos dos primeiros séculos cristãos, sobretudo nas seitas dos Peratianos, dos Docetas, dos Cainitas, e de Simão o Mágico, a mesma idéia reaparece. Alguns historiadores procuram explicar essas concordâncias de idéias e estruturas religiosas por alguma comunicação estabelecida entre iranianos, celtas e gnósticos, coisa que pode ter acontecido, mas não é necessária para tal coincidência. Para explicá-la independentemente de qualquer pesquisa histórica lembremo-nos que há um "maniqueísmo universal" que tira sua universalidade da natureza humana comum, e da comum estupefação da consciência diante do problema do mal. Se por exemplo Marco Polo nos dissesse que observou no extremo oriente casos de adultério, e de ciúme masculino, cremos que não seja necessário elaborar hipóteses de emigrações, de viagens, de comunicações, para explicar cabalmente êsse ponto de semelhança entre o ocidente e o oriente. A natureza das coisas assegura o denominador comum.

E assim acontece com o dualismo religioso. É uma maneira universal de errar, não sendo entretanto a única. E ainda diremos mais: onde fôr mais viva a Fé cristã, mais agudamente aparecerá o problema do mal, e mais sombrio será o fundo de pessimismo pernicioso gerado pelo dualismo. Nesse sentido, pode-se dizer que há no cristianismo uma tendência que, mal vivida, se traduzirá em atos de fé maniqueísta. Expliquemo-nos melhor, tomando como base o maniqueísmo professado pelos Albigenses, e surgido com mais realce nos princípios do século XII.

Vinda do Irã ou das reminiscências célticas, ou dos gnósticos, ou da Bulgária, ou de uma combinação de diversos fatôres, a heresia albigense se constituiu com os seguintes pontos doutrinários: 1.°, Dualismo de princípios: existência de dois sêres eternos, criadores respectivamente do mundo espiritual e do mundo material; 2.°, o mundo material em vista de sua procedência seria intrìnsecamente mau, irremediàvelmente impuro, Dêsses dois princípios tiravam diversas conseqüências que a um leitor moderno parecerão fantásticas e incríveis, e que certamente só alguns poucos, naqueles tempos, tentavam levar *jusqu'au bout.*

A sociedade, com suas instituições visíveis, era má pela malignidade da matéria e do mundo. Na Igreja, a visibilidade de suas instituições, e a visibilidade de seus Sacramentos, era também impura porque impuros eram a água, o pão e o vinho. E como seria fácil prever, mais impuro ainda era o casamento e o uso do sexo. Dir-se-ia que tôdas as energias espirituais dos albigenses se concentravam num ódio à vida, e numa frenética aspiração da morte como suprema purificação. Com um mínimo de institucionalização, os heréticos dividiam-se em duas castas, os *puros* ou *perfeitos* (cátaros) e os simples fiéis ou *auditores*. Os primeiros recebiam, como batismo e ordenação, um sacramento único, que era representado por um beijo na testa e que se chamava *consolamentum*. Não se casavam, e se acaso pecassem ou recaíssem em pecado eram incitados ao sucídio como remédio supremo. Muitos abriam as veias no banho, como os pagãos romanos. Outros se envenenavam. Mas a forma de suicídio que revelava maior grau de santidade era a *endura* ou morte pela fome, com a qual o cátaro ao mesmo tempo revelava seu desprêzo pelo corpo, pela vida e pelo pão. Em certos casos, como se lê em alguns manuscritos do século, os jovens noviços eram preparados para o *consolamentum* e logo colocados em regime de *endura* que lhes garantisse morte pronta, contra tôda tentativa de apostasia e de pecado: *ne perderent bonun quod receperant*.

Para entender como se mantinha êsse incrível fenômeno, e como se dilatou, basta lembrar que a maioria dos seguidores levava vida comum, mas com as fôrças da alma dirigidas em forma de admiração para seus guias espirituais que tão corajosamente enfrentavam a morte, e em forma de ressentimento contra o mundo. E por aí — lembrando a semelhança material que essa estrutura tinha com a sociedade católica, tão marcadamente composta de justos e pecadores — se entenderá o ódio terrível que essa heresia era capaz de suscitar. E agora já temos a coragem de acrescentar alguns pormenores da famosa cruzada contra os Albigenses do sul da França. O massacre de Béziers, acompanhado de saque, fêz dezenas de milhares de vítimas, incluindo mulheres e crianças. Os próprios cemitérios foram revolvidos, e os cadáveres dos cátaros foram estraçalhados e atirados aos ventos. Os infiéis, a quem haviam prometido vida salva se capitulassem, foram aprisionados e passados a fio de espada, sendo seus cadáveres amarrados nas caudas dos cavalos. E um dos cruzados, o conde de Foix, gabava-se diante do concílio de Latrão de tôdas estas crueldades: "Dêsses traidores e

perjuros que eu e os meus capturamos, a nenhum deixamos de arrancar os olhos, os pés, os pulsos ou os dedos; tenho prazer em pensar nos que matei, e lamento não ter podido aprisionar mais outros tantos."

A ascese cristã e o maniqueísmo.

5. Aludimos, no parágrafo anterior, à semelhança material entre a abstenção dos cátaros e as renúncias dos ascetas cristãos. Na verdade Bernardo de Claraval também abandonara o século, o confôrto, o palácio dos pais, o uso do corpo, o amor humano, a alegria de comer um prato mais gostoso, para se enfiar numa espécie de esconderijo e para comer uma farinha com mistura de cinzas. A terrível austeridade de S. Bernardo representa uma tal renúncia, um tal vigor de desapêgo e de busca da perfeição, que chega a meter mêdo. Será preciso tanto para nos salvarmos? Será assim tão íngreme o caminho do céu? E qual é então a diferença que separa Bernardo de um albigente em regime da *endura?*

Não é difícil mostrar a diferença, porque é colossal, e até aparece como oposição. São Bernardo, com todos os seus antipáticos rigores que nos metem mêdo, tinha amor ao mundo, amor às instituições, amor ao próximo, amor à vida. Passou o seu tempo de abade de Claraval a comentar o Cântico dos Cânticos, e quando recebeu notícia da morte do irmão, diante dos frades reunidos para a leitura e comentário do Livro do Amor Sagrado, não tentou esconder o sentimento simples e amoroso: "Eu detesto a morte corporal, sobretudo quando leva um dos nossos..."

São Francisco de Assis chegou a chamar a morte de "irmã morte", mas dentro do imenso cântico de louvor tudo era louvado pelo louvor de Deus e amado pelo amor de Deus: "irmão lôbo", "irmão fogo", "irmã água", e "messer frate il sole". No seu canto de alegria, São Francisco traduzia em linguagem humana a alegria divina dos dias da Criação: "E viu Deus que isso era bom... E viu Deus que isso era bom..." Como também traduz a mesma essencial alegria a linguagem do filósofo que formula a metafísica positiva, onde nenhum *ser* como ser pode ser intrìnsecamente mau. Como também traduz o mesmo louvor o moralista que atribui às coisas, em si mesmas boas na sua ordem, o sinal positivo ou negativo conforme elas nos aproximam ou nos afastam de Deus. Um pêssego maduro é um belo fruto, e é uma criatura de Deus dotada de absoluta inocência.

Pôsto no caminho de um santo que procura Deus, pode ser acelerador ou obstáculo, conforme as circunstâncias e as disposições da alma. Contam essa pequena história que se não é verdadeira, é *bene trovata*. Teresa d'Ávila e João da Cruz estavam à mesa, diante de um almôço frugal embelezado por um prato com belos pêssegos maduros. João absteve-se, por amor de Deus: Teresa comeu o mais belo dos pêssegos, por amor de Deus.

Isto serve para mostrar que não é a prática materialmente tomada que determina a qualidade moral do ato. Entre São Bernardo e um cátaro que se abstivessem de comer o mesmo fruto apetitoso há uma semelhança material e uma oposição espiritual.

Em outro lugar usamos uma comparação, que ainda hoje nos parece sugestiva, para mostrar que os ascetas animados de caridade verdadeira amam verdadeiramente o "irmão corpo". Suponhamos que um marciano pousasse seu disco voador numa fazenda gaúcha ou no "far-west", onde guapos rapazes estivessem a amansar potros montados pela primeira vez. Observariam as esporas, o uso enérgico do chicote, a dureza no manejo das rédeas, e então, se fôsse um marciano superficial, concluiria: êstes homens da terra não gostam de cavalos. Ora, por uma curiosa coincidência, êle tinha caído num dêsses lugares da Terra onde os homens mais amam os cavalos.

Prolongando um pouco a comparação, diríamos que o cátaro deixaria o cavalo sem capim e alfafa para libertá-lo da impureza do seu grosso e lustroso corpo cavalar. E é nisto que êle estaria em posição oposta à de qualquer cristão. Mas não devemos, com essas simples ilustrações, minimizar o problema da ascese cristã e de seus desvios. Vivendo em tensão no mundo, o cristão terá sempre em seu caminho, em baixo dos pés, essa pedra de tropêço ou essa maneira de cair. E não é difícil imaginar o fundo maniqueu que deve existir nas casas religiosas, onde as pobres almas mal dirigidas julgam que o desamor do mundo é a mola principal da vida de perfeição. Não é difícil imaginar os caprichos, os rigores ou pobres magros esforços mais ditados pelo amor próprio do que pelo amor de Deus.

Essas reflexões nos ajudam a entender a permanente presença do maniqueísmo nos subterrâneos de toda a Idade Média. Infiltração, campo de minas, ar carregado de radioatividade mortal, o pessimismo maniqueu, entre Santo Agostinho e Santo Tomás, e apesar de Santo Agostinho, e de Santo Tomás, envene-

nou muitos recantos da Idade Média, como a peste envenenou o século XIV. Mais adiante veremos que o maniqueísmo se disfarçará, e se enfeitará com guisos, sem deixar de ser o que é, para lograr entrada nos portões festivos dos Tempos Modernos.

O amor cortês. Tristão e Isolda.

6. Atrás dissemos, depois de expor sucintamente a doutrina dos maniqueus e a sua tresloucada prática, que seria fácil imaginar os ódios que tal fenômeno suscitaria. Demos alguns horríveis exemplos dêsses ódios. E agora dizemos que já não é tão fácil imaginar que feição tomaria, no mundo maniqueu, o amor humano. Ora, aqui onde parece residir a dificuldade, reside realmente a relativa facilidade de entender o "encanto" que os pobres provençais do século XII achavam na clandestina religião.

Num trabalho de Henry Corbin, *Pour l'hymnologie manichéenne,* citado por Denis de Rougemont (*L'Amour et L'Occident,* Plon, "Presences", Paris, 1939, pág. 58), deduz-se, na opinião dêle mesmo Denis de Rougemont, um fato muito importante e significativo: a estrutura da fé maniquéia é essencialmente lírica. Ou por outras palavras, sua natureza profunda não se coaduna com uma exposição racionalista, metódica e objetiva com que podemos tratar os dogmas católicos, embora saibamos que êsse tratamento está longe de esgotar o conteúdo de seus mistérios. Jacques Maritain contrapõe a Santo Tomás, doutor do saber diurno comunicável, um São João da Cruz, doutor do sober noturno e incomunicável. Usando uma outra divisão, Charles Journet (*Introduction à la Théologie,* Desclée de Brouwer, 1947, págs. 154 e 155) ensina que o mesmo conteúdo doutrinário cristão pode ser transmitido de um modo científico ou escolástico, como também de um modo oratório, retórico, figurado, também chamado *kerigmático.*

Tudo parece indicar que a índole da catequese albigense era lírica e kerigmática; ou então dir-se-á que eram compelidos a êsse tipo de pregação por causa da clandestinidade. Desta ou daquela maneira, Denis de Rougemont, na obra citada, elabora uma sugestiva aproximação, com forte verossimilhança entre o fenômeno *cátaro,* e o fenômeno *amor cortês.* [1]

---

[1] Há a êsse respeito uma controvérsia entre Denis de Rougemont e Henri I. Marrou.

DENIS DE ROUGEMONT: "Que tôda a poesia européia tenha saído da poesia dos trovadores do século XII, é coisa de que ninguém duvidará." (*Op. cit.* pág. 69.)

CHARLES-ALBERT CINGRIA: "Sim, entre o século XI e o XII, a poesia, de onde quer que fôsse (húngara, espanhola, portuguêsa, alemã, siciliana, toscana, genovesa, pisana, picarda, flamenga, inglêsa, etc.) tinha antes sido languedociana, quero dizer: não podendo ser senão trovador, o poeta teria de falar ou de aprender a língua do trovador, que sempre foi o provençal." (*Ieuc oc tan, Mesures,* n.º 2, 1937.)

E o que era a poesia dos trovadores? A exaltação do amor infeliz.

CHARLES-ALBERT CINGRIA: "Há em tôda a lírica occitana, como na lírica petrárquica e dantesca, um só tema, o amor; não o amor feliz, cumulado ou satisfeito (êsse espetáculo não seria fecundo), mas o amor perpètuamente insatisfeito. Dois personagens: o poeta que oitocentos, novecentos, mil vêzes repete a mesma queixa, e a bela amada que sempre diz não." (*Op. cit.*)

DENIS DE ROUGEMONT: "A Europa não conheceu poesia mais profundamente *retórica*: não sòmente em suas formas verbais e musicais, mas em sua própria inspiração, por mais paradoxal que pareça, porque essa inspiração tem sua única fonte nas leis do amor cortês, as *leys d'amor.* Mas é preciso acrescentar que jamais houve retórica mais exaltante e fervorosa. O que ela exalta é o amor fora do casamento, porque o casamento não significa senão a união dos corpos, enquanto o "Amor", o Eros supremo, é o impulso da alma para a união luminosa, além de todo o amor possível nesta vida. Eis por que o "Amor" supõe castidade. E *d'amor mou castitas* (do amor vem a castidade) canta o trovador Guilherme Montanhagol. O "Amor" supõe também um ritual: *o domnei* ou donnoi, vassalagem amorosa. O poeta ganhou sua dama pela beleza de sua homenagem musical. Jura de joelhos uma eterna fidelidade, como a um soberano . . ." (*Op. cit.* págs. 69-70.)

OTTO RAHN: "Como amar de amor, a dama dava ao paladino-poeta um anel de ouro, ordenava-lhe que se levantasse, e pousava um beijo em sua testa. Primeiro beijo, geralmente o único... que se chamava *consolament*.

Alguns padres provençais chegavam a abençoar essa união mística colocando-a sob a proteção da Virgem Maria." (*La Croisade contre le Graal.*)

E aí estão visíveis alguns laços entre o *amor cortês* e a heresia cátara de que estava impregnado todo o Languedoc. Há coincidência de procedência, semelhança de ritos, concordância de estilo, convergência na concepção do Eros platônico — tudo reforçando a estreita correlação entre os dois fenômenos. Será preciso dizer que o amor cristão, amor de bem querer de pessoa para pessoa, *ágapé,* comunhão, desejo de união moral e física, é profundamente diferente dessa espiral de Eros platônico que começa na beleza da dama como num ponto de partida para a busca e o indefinido desejo de outras belezas? O amor cristão pode começar na intuição poética, no brilho da beleza, na experiência lírica que é a flor, e que está para o vero e belo-amor do bem querer como a flor para o fruto, e até como o sinal para o fim. O amor cristão, encontro real de duas pessoas reais, encontro iniciado entre fulgores que podem ofuscar e enganar, mas que podem também quebrar certa lâmina de vidro que separe os corações, e assim permitir um encontro, uma proximidade que parecia impossível neste mundo — êsse amor cristão se move bem dentro de uma filosofia de índole aristotélica, na qual as coisas são reais nas suas humildes essências encarnadas, e não meras sombras de arquétipos prodigiosos. Ao contrário, se bem entendemos a mentalidade albigense, avêssa às encarnações e às humildes essências, o amor cátaro só poderá mover-se num universo platônico. Ora, salta aos olhos que o amor-cortês tem o mesmo geotropismo negativo. De onde se tira, com Denis de Rougemont, mais uma forte aproximação entre os dois fenômenos.

A Inquisição queimou a maior parte dos escritos dos cátaros; mas dos registros de interrogatórios conservados podemos tirar alguns dados relativos ao que êles mesmos chamavam a "Igreja do Amor". Deus é amor. Mas o mundo é mau, intrinsecamente mau. Deus não pode assim ser o autor do mundo, de suas trevas, de seus pecados. A criação primitiva de Deus foi pervertida pelo Demiurgo das sombras. O homem é um anjo decaído, aprisionado na matéria e torturado pelas leis do corpo.

Mas o filho de Deus veio mostrar o caminho da Luz. E Cristo não se encarnou: tomou apenas a aparência (dokésis) do homem.

Os cátaros rejeitam a Encarnação e portanto os Sacramentos que dela decorrem. Baseiam-se em interpretações hiperespiritualistas do Evangelho de S. João, e enveredam por uma tríplice heresia contra a Trindade: divide o Pai, distinguindo Deus de Jeová, diminui o papel do Filho esvaziando a significação redentora da Cruz; desnaturam o Espírito Santo que aparece monstruosamente transformado em "Mãe de Deus", princípio feminino, o "eterno Feminino" que de oriente a ocidente enche o firmamento civilizacional da Idade Média, *Sofia* para os gnósticos, e *Maria* para os cátaros. Lembrando agora que o único sacramento dos cátaros era o beijo na testa, chamado *consolamentum,* e lembrando sua aversão pela matéria, pelo sexo, e pela possibilidade do amor no mundo, temos uma concordância fortíssima que parece dar inteira razão a Denis de Rougemont. [2]

Daí, êsse autor passa a interpretar o famoso romance de Tristão e Isolda com essa chave. Os trovadores, consciente ou inconscientemente, eram agentes secretos da heresia albigense. Sua música era uma propaganda subliminal. Suas trovas eram pregações líricas ou kerygmáticas do credo clandestino que vinha purificar a cristandade corrompida. O romance de Tristão e Isolda, mesmo através de traduções, guarda uma sombria beleza, "envoútante". É com verdadeiro *encantamento,* no sentido mágico do têrmo, que vemos Tristão combater o gigante Morholt, espécie de Minotauro de Irlanda. Tristão mata-o, mas recebe um golpe envenenado. Sem esperança de sobreviver, Tristão embarca sòzinho num navio sem velas nem remos, com sua espada e sua harpa... Ah! poderemos nós imaginar ao vivo a fascinação com que Wagner viu êsse quadro? Levado pelas ondas, o barco aborda as praias de Finlândia onde a rainha possui o remédio que pode salvá-lo. Ela é a irmã do gigante. Ignorando o segrêdo de Tristão, Isolda, princesa real da Irlanda, salva-o. E aqui termina o prólogo do romance.

Anos mais tarde o rei Marc de Cornualha, tio de Tristão, decide casar-se com a mulher de quem um corvo lhe trouxe um fio de cabelo dourado. Tristão parte em busca da desconhecida, e a tempestade o atira de nôvo nas costas da Irlanda. Aí mata um dragão que ameaçava todo o reino, e sai ferido da luta,

---

[2] Essa idéia de Rougemont é controvertida e rejeitada por muitos medievalistas, entre os quais Gustave Cohen.

sendo novamente curado por Isolda. Um dia Isolda descobre o segrêdo de Tristão, matador de seu tio, e toma uma espada para matá-lo em seu banho. Admirada de sua beleza perdoa-o, e também se agrada de ser Rainha de Cornualha.

Agora Wagner vê Tristão e Isolda vogando no barco para as terras de Marc. Alto mar, calmaria, o calor os abafa. A aia Brangien lhes dá de beber, mas se engana de bilha e lhes serve o *vinho ervado,* o filtro destinado aos esposos e preparado pela mãe de Isolda. Bebem-no.

> A combien fu determinez
> Li lovendrines, li vin herbez:
> La mère Iseut, qui le bellit,
> A trois ans d'amistié le fist.

E começa nesse instante a misteriosa paixão, a enigmática história de um amor que parece procurar o obstáculo e comprazer-se nêle. A narração torna-se contraditória, ilógica às vêzes até à extravagância, porque parece haver na sua trama uma interpenetração de duas éticas, de duas visões de vida e do mundo, de dois universos. Os amantes ora cedem, ora se afastam. Tristão se divide entre a fidelidade que deve ao Rei, e a fidelidade que deve ao Amor. No entanto, descobrindo o segrêdo dos amantes, "les barons félons dénoncent au roi..." É curioso que o narrador chame de *félons* os barões que são fiéis ao Rei, mostrando assim que a perspectiva em que se coloca o narrador é a das "leys d'Amor": "Félon sera celui que révèle les secrets de l'amour courtois", dizia um arresto da *Côrte de Amor* da Gasconha.

O romance "rébondit", como diz Denis de Rougemont, de enigma em enigma, e até de contradição em contradição. Podiam os amantes fugir e viver em outro país, mas a instalação e a realização de seus amôres seria o fim de seu Amor. Dos anos que passam juntos na floresta, o poeta diz enigmàticamente:

> "Aspre vie mènent et dure:
> Tant s'entre'aiment de bonc amor
> L'un pas l'autre ne sent amor."

Êles se amam e não se amam

> "Q'el m'aime, cet par la poison."

diz Tristão e Isolda:

"Il ne m'aime pas, ne je lui;
Fors par un herbé dont je bu
Et il en but; ce fut pechez."

E o ermitão a quem êles se confessam na floresta:

"Amors par force vos demeine!"

Não é preciso ler os eruditos, encontrar os cátaros, decifrar os arrestos dos "Côrtes de Amor" para saber que a dialética do amor, em todos os tempos, foi feita de contradições fingidas, provocações, desafios, recusas que são oferecimentos, ofertas que se esquivam, não que quer dizer sim, e sim que quer dizer não — tempo binário, un, deux, un, deux, un, deux, tese e antítese, tese e antítese, até o ritmo acelerado do amor que se realiza, e o andante tranqüilo, un, deux, un, deux, do amor que anda lado a lado, como disseram Santo Agostinho e Saint-Exupéry a mil e tantos anos de distância, "com os olhos postos no objetivo comum".

Já nos pergunta Camões

"Mas como causar pôde o seu favor
Nos corações humanos amizade,
Se tão contrário a si é o mesmo Amor?"

O romance de Tristão e Isolda prosségue quando os amantes voltam à côrte do Rei Marc. Tristão se afasta, e além dos mares, vai desposar uma outra Isolda, a "Isolda das Brancas Mãos". Por que o mesmo nome? Dir-se-á que esta é a *sombra* platônica daquela "Iseut la Bloie" com quem só poderá encontrar-se no céu da supernal beleza. Tristão, entretanto, deixa virgem essa Isolda das Brancas Mãos com quem se casou "por causa de sua beleza".

E novamente ferido de morte apela para a rainha de Cornualha, que só ela o pode salvar. Ela virá ou não virá? Se o navio chegar com velas brancas é sinal de que veio; se as velas forem negras é sinal de que não pôde vir. Atormentada pelo ciúme, Isolda das Brancas Mãos sonda os horizontes e mente anunciando a chegada de um navio com velas negras. Tristão morre. Isolda a loura desembarca, sobe ao castelo, abraça-se ao corpo do amante, e morre.

WAGNER: "Antiga e grave melodia, teus sons lamentáveis chegavam-me nos ventos do anoitecer, quando num tempo distante a morte do pai foi anunciada ao filho. Na madrugada sinistra tu me procuravas, sempre mais inquieta, quando o filho soube a sorte da mãe... Quando meu pai me gerou e morreu, quando minha mãe me deu à luz e morreu, a velha melodia cantava nos seus ouvidos, lânguida e triste. Ela me interrogou um dia; e eis que ainda me fala. Para que destino nasci? Para que sorte existi? E a velha melodia me repete: — Para desejar e para morrer! Para morrer de desejar."

Fim.

9. Esperamos que o leitor, completando com a imaginação o que a nossa arte não lhe pôde oferecer, sinta o ácido e inebriante gôsto do "vin herbez" que Tristão e Isolda beberam; e sinta a gravidade e a profundidade da ferida que matou a Idade Média. O veneno mortal do maniqueísmo, isto é, da tendência mortal da alma humana para ver o mal nas coisas, como que as imantando ou as tingindo de negro, reaparecerá mais tarde depois das efêmeras euforias da Renascença. Mas assim como o demônio se veste da aparência que convém a cada pessoa ou episódio, também essa emanação dos infernos se vestirá conforme o gôsto da época. Tempo virá em que o pessimismo humano terá a suprema melancolia dos algarismos usados nos índices sócio-econômicos; agora, neste fim de Idade Média êle tem a beleza e os lampejos sonhados nos vitrais maravilhosamente compostos pela piedade de um povo cristão.

A nossa teoria sôbre as civilizações, consideradas como experiências humanas marcadas por certas características culturais e encerradas quando se processa a exaustão de tais experiências com tais fatôres, parece necessitar aqui de um retoque, ou de um recurso suplementar. Nem sempre as civilizações morrerão de morte natural pela fadiga de suas peças: a Idade Média, a nosso ver, teve morte súbita e trágica.

EGON FRIEDELL: "Nos meados do século XIV, o milenar reino de fé, a que costumamos dar o nome coletivo de Idade Média, ornou-se, quase sùbitamente, o Passado." (*Op. cit.* Vol. I, pág. 71.)

E mais adiante:

"A alma medieval está diante de nós como um claro lago de prata, mas por baixo da superfície tranqüila vemos a agitação: um perpétuo indagar sem achar; um fermentar, um ferver, um atingir ou apegar-se como quem cai. Espiras sobem aos céus, assíntotas de pedra, esforçando-se por se perderem no azul profundo do firmamento. Insaciável no anseio erótico, que era sua mais fundamental e original descoberta ou invenção, o amor, por hipostasiar-se em seu objeto, torna-o inatingível e reduzido a um símbolo de infinita aspiração. E acima de tudo ergue-se a figura do Cristo, o incomparável, mas também o exemplar que os homens, pelo batismo, prometem solenemente imitar em tôda a vida."

"Nos meados do século XIV, aparece no palco uma nova espécie de humanidade, ou melhor, uma espécie que contém os germes de outra. Haverá pesquisas, mas também achados; haverá ainda agitação, mas não mais nas suas profundezas. Uma cultura trágica abre o caminho para uma cultura burguesa, o caótico para o orgânico e por fim para o mecânico. O mundo doravante não será mais um mistério inspirado por Deus; será obra da humana racionalidade." (*Op. cit.* págs. 79, 80.)

CAPÍTULO VI

ENTRE DOIS MUNDOS

Época de transições.

1. Estamos agora num período de transição, ou de incubação, ou de mutação histórica, como hoje se diz com muito abuso. Essas denominações, entretanto, parecem-nos impróprias por denotarem tôdas uma idéia de alguma continuidade ou de processo evolutivo onde as novas formas nascem das antigas. Há evidentemente diversas continuidades indestrutíveis: uma delas é a natureza do homem que prossegue sendo a mesma, embora os arautos que vão surgir clamem que esta nossa proposição não tem sentido. Outra continuidade que se mantém é a da Igreja como Corpo Místico de Cristo, contra a qual não prevalecerão as portas do Inferno. O tempo físico, e o tempo político dos calendários e das cronologias também prossegue sua enumeração de anos e séculos. A geografia é a mesma. A ciência e a técnica a partir do século XIII progridem já anunciando o movimento acelerado que dois e três séculos depois produzirá maravilhas.

O que não é mais o mesmo, não progride, não evolui, nem continua, é o firmamento civilizacional onde brilham as constelações zodiacais, as figuras, os padrões, as escalas, e os arquétipos da Idade Média. Êsse céu humano está toldado, confuso e caótico; e por baixo dêle transcorrem acontecimentos calamitosos, em densidade e sucessão nunca vistas.

"A fame, bello et peste, libera nos Domine!"

2. No meio do século XIV, parece que vinda das Ásias, abate-se sôbre a Europa a Grande Peste que chega a matar metade, dois terços e até três quartos das populações atingidas. A maior densidade demográfica combinada com a medicina estacionária, pràticamente inoperante, e com condições sanitárias difíceis de imaginar em nossos dias, tudo isso proporcionava ao flagelo um terreno fácil.

E no mesmo período em que o centro da Europa se ressentia da Guerra, que se chamaria mais tarde a Guerra dos Cem Anos, permanece a outra calamidade a rondar, a passear por cima da cristandade sua sombra de morte. Bem mereceria o flagelo a denominação de Peste dos Cem Anos. Dez anos depois, em 1358, e depois de 1380 a 1400 vai e volta a calamidade. "Em Paris passa um entêrro em cada hora e em cada rua"... A taxa de mortalidade era terrível: cem mortos por dia em cidades como Colônia e Berna. Cêrca de 25 milhões numa população total de pouco mais do que 50 milhões. Não é difícil imaginar o estado de espírito intermediário; mas já será difícil avaliar bem tal atmosfera de susto, desconfôrto, angústia, mêdo, depressão, desmoralização profunda, quando àquelas duas calamidades juntarmos outras paralelas. Os economistas de nosso tempo descobriram o fenômeno do *feed-back* ou da "causação-circular-cumulativa" pela qual a miséria gera miséria maior, desde que o fracasso atinja certa aceleração. E essa mesma espiral de agravação se aplica a qualquer calamidade.

Quem vivesse em Paris, em Nuremberg, ou em qualquer cidade dos meados do século XIV, e porventura estivesse ao cair da tarde em alguma esquina, poderia ver, além de enterros que passavam, e dos círios que viam acesos pelas janelas abertas, um de dois espetáculos sinistros.

O primeiro seria anunciado antes de dobrar a esquina, por gritos roucos, jaculatórias soluçadas: *"A fame, bello et peste, libera nos Domine!"*, gemidos de dor que os peitos tentavam conter, mas sempre escapavam, ruídos estranhos de pancadas, de vergastadas, que pareciam sincronizados com os gritos; e de repente, nosso espectador veria surgir na rua um bando, uma procissão de fanáticos, lunáticos, ou um cortejo de fantasmas saídos dos abismos do pavor em busca de um fulgor de esperança. São os "flagelantes". Êles correm mundo a se flagelarem até o sangue, contagiando, engrossando a estranha cruzada com aspirantes ao suplício e à imprecação. "Orai! Orai!

Erguei as mãos ao Senhor para que nos livre da Peste! *A fame, bello et peste, libera nos Domine!*"

O segundo fenômeno seria anunciado com risos alegres e vozes juvenis. Nosso habitante do século de ninguém veria surgir na esquina um bando de jovens vestidos com extravagância nunca vista, e em alguns casos perceberia claramente a mulher do povo metida nas sêdas de alguma defunta. "Amanhã morreremos!" Coisa que lhes dava vontade de multiplicar a pouca vida de que dispunham pelo coeficiente da extravagância. As mulheres amarram e esticam os cabelos, apertam as cinturas, mas em compensação abrem decotes audaciosos e provocantes: mais singulares ainda eram os requintes de moda masculina, com suas ombreiras almofadadas que davam ao môço um busto trapezoidal, colorido, pregueado, em desproporção com as calças colantes que lhes afinavam as pernas. Petrarca dizia que essa moda era desonrosa; Urbano V tentou proibi-la, mas os jovens tinham na Grande Peste o advogado perfeito. "Amanhã morreremos."

Desordens cósmicas. Fim de um mundo.

3. Depois de Guerra e Peste, Fome não se fêz de rogada, diríamos nós se aqui estivéssemos a escrever a história dêsse tempo no estilo do Romance da Rosa. Como se não bastasse o mal da guerra e a falta de braços ceifados pela peste, entra em cena, nesse mesmo caótico e estranho século XIV, um personagem shakespeariano representando a cólera do Cosmos contra os homens: Tempestade. Os mares em ressacas nunca vistas invadem os portos, destroêm armazéns, inundam depósitos e oficinas. Na Inglaterra, entre 1404 e 1451, nove vêzes o mar investiu contra a terra destruindo paróquias inteiras que não se recompuseram mais. O Fogo também tem seu papel de destaque no drama do século XIV.

EDOUARDE PERROY: "Nas cidades da Inglaterra, da França e da Alemanha, por tôda a parte, favorecidos pelos materiais de construção inflamáveis, e pelo amontoado de casario, os incêndios devastavam quarteirões inteiros." (*Le Moyen Âge, Histoire Général des Civilizations,* P.U.F. pág. 467.)

Mas a agonia mais perseverante e minuciosa foi trazida pela falta de gêneros alimentícios, que se tornou no fim do século XIV um pesadelo obsessional. E ainda aqui os Elementos pareciam encolerizados.

EDOUARDE PERROY: "As chuvas diluvianas de 1314 e 1315 entravaram as sementeiras de outono, impediram o crescimento e a maturação do grão, enquanto um verão frio destruía as esperanças de colheita de sal e das vindimas. Da Rússia até os Pirineus, esgotados os recursos, subiram os preços a níveis nunca vistos, e a fome apareceu acompanhada de epidemias. Sessenta anos mais tarde, é a Europa meridional que sofre: geada nas vinhas em 61-66, má colheita em 68, em 69, 70 e 71 sêca, má colheita, epizootia; em 1374 sêca e logo após chuvas e tempestades estragando tôda a lavoura. Nesse momento a Peste reaparece em cena." (*Op. cit.* pág. 470.)

E agora, como era de esperar (e como se não bastassem os males que vinham de fora) começaram a se adensar as inimizades. Alguém teria culpa de tamanhos males. Contra o clero se gritava em tôda a parte, mas ainda era viva a fé para permitir um movimento de revolta, e a cólera elementar, a cólera cega e irracional da multidão voltou-se contra os judeus. Michelet, o romântico liberal que odiava o que imaginava que fôsse a Igreja, diz que os padres "hàbilmente desviaram a cólera popular", mas Egon Friedel, judeu generoso e genial, levado ao suicídio, um suicídio socrático, pelos soldados de Hitler em 1938, não endossa aquêle parecer. A explicação mais racional dêsses fenômenos é a falta de explicação, ou seja, a irracionalidade de seus motivos.

JEAN MESCHINOT: (1415 — 1491).
"O misérable et très dolente vie!...
La guerre avons, mortalité, famine;
Le froid, le chaud, le jour, la nuit nous mine;
Puces, cirons, et tant d'autre vermine
Nous guerroyent. Bref, miserere Domine
Nos meschants corps, dont le vivre est très court.

Três papas.

4. E agora, tornamos a dizer, como se não bastassem tantos males, mas também como era de esperar, começaram a chover os maus exemplos vindos do alto. No quadro de guerras desencadeadas pelos desatinos dos reis, contra o fundo escuro passa um risco de fogo: a cavalgada de Joana D'Arc, logo terminada em fogueira. No quadro não me-

nos sombrio dos papas de Avignon passa outro risco de fogo: a môça Catarina de vinte e quatro anos, filha do tintureiro Benincasa, de Sena. traz de Avignon o papa Gregório XI. Logo após morre Gregório, é eleito Urbano VI, num ambiente de tensão e intrigas, e estoura o Grande Cisma do Ocidente que vem dividir o tão machucado mundo cristão em duas obediências. E para maior confusão, encontravam-se dos dois lados nomes prestigiados pela santidade, pelas virtudes e pelo saber. Submetidos a Roma estavam por exemplo: Santa Catarina de Sena, Santa Brígida, Santa Catarina de Gênova, Santa Verônica de Milão, São João Nepomuceno, São João Capistrano, e o beato João de Vicêncio. Submetidos a Avignon, encontravam-se: São Pedro de Luxemburgo, bispo de Metz, São Vicente Ferrer, o zeloso pregador de tôda a Europa, o piedoso e douto João Gerson, presumido autor da *Imitação de Cristo,* e outros. Com a idéia de resolver essa dificuldade, a Universidade de Paris deu início a um movimento que culminou no Concílio de Pisa, em 1409. Levados pelas circunstâncias, os padres conciliares admitiram a idéia de uma superioridade do Concílio sôbre o Papa, com subversão da tradicional constituição monárquica da Igreja, e indicaram o nome de Pirre de Candie, que tomou então o nome de Alexandre V. Como porém os outros papas recusaram abdicar, o mundo católico pôde ver na cátedra de Pedro uma espécie de monstro com três cabeças!

Via modernorum!

5. Cremos que não é preciso mais para dar uma idéia de obscuridade que reinou nesse período de transição ou nesse século-de-ninguém. Para arrematar o quadro com duas alegorias bem representativas podemos imaginar, na decoração dêsse corredor confuso e desarrumado, duas estampas: de um lado a *Tentação de Santo Antônio* de Jeronimus Bosch; e de outro lado a *Melancolia* de Durer, que deixou Michelet desnorteado. E no ar, no céu fechado, um presságio de Fim de Mundo.

Ora, é nesse fundo escuro, lá para os princípios do século XV que começa a delinear-se o fio condutor, ou a matriz poliédrica que determinaria a forma de cristalização do nôvo mundo. Êsse fio, ou essa matriz é um comêço de esperança, porque o mundo cristão quer retomar a marcha, recomeçar a dança, e começa a ouvir o ritmo da nova música. Comêço de espe-

rança, mas de esperança acompanhada de uma carga de ressentimento, ou impulsionada por essa espécie de jato.

Veio das Universidades o toque de alvorada, e anuncia uma coisa nova, um nôvo caminho, ou até melhor, um caminho, uma via para os novos:

VIA MODERNORUM!

Desde o princípio do século XIV ganhara vulto a corrente nominalista nascida, por tese e por antítese da corrente scotista, e desenvolvida principalmente por Guilherme Ockam, que entre 1318 e 1324 ensinara em Oxford. Em 1339 e 1340 foram condenadas várias proposições ocamistas da *Faculdade de Artes* de Paris. Em 1346 Clemente VI dirigiu uma carta aos mestres e estudantes de Paris precavendo-os contra "variae et extraneae doctrinae sofhisticae". Em vão. De Paris a Oxford voou a notícia de "novidade" para Heidelberg (1386), Erfurt (1392), Cracóvia (1397). Nos fins do século XIV *ensinava-se o nominalismo em tôdas as universidades da Europa.* É com muito confôrto que ouvimos Egon Friedell enunciar a mesma tese que há longos anos nos faz companhia.

EGON FRIEDELL: "O triunfo do nominalismo é o fato que mais pesou na história moderna — é muito mais importante do que a Reforma, a descoberta da pólvora, e a invenção da Imprensa." (*Op. cit.* pág. 89.)

Agora arma-se o seguinte problema que não sabemos resolver satisfatòriamente: terá sido a estrutura do pensamento nominalista que se impôs e que se tornou fator psicocivilizacional, sendo adjetivo o fato de sua apregoação de novidade; ou, ao contrário, terá sido o pregão de novidade que prestigiou o nominalismo e o colocou no firmamento de nova civilização? As duas coisas têm cabimento e podem ter acontecido. A uma humanidade diminuída e humilhada por tão tenazes tribulações, pode parecer verdadeira uma filosofia que ainda a vem apoucar no exercício da inteligência. Cremos que até seja capaz de seduzir essa espécie de conformidade estabelecida entre uma subfilosofia e uma sub-humanidade. E além disso convém ver o aspecto positivo dessa corrente filosófica, que mais adiante merecerá mais apurada atenção. O nominalismo, sendo um instru-

mento grosseiro para as mais altas especulações filosóficas, não deixa entretanto de ser um estimulante para as atividades mais imediatas e práticas da razão, e até para a matemática como para a física empírica. O movimento nominalista do século XIV processou-se em paralelo com uma nova atitude mental que, de certo modo, vinha corrigir o antifisicismo de que nos falava Gilson. No século XIII, como mostra J. Walsh, já eram as ciências naturais que atraíam maior número de alunos. E é preciso não esquecer que a mesma Universidade de Oxford onde Ockam ensinava o nominalismo guardava certamente a tradição do método experimental e das ciências naturais ensinadas um século antes por Roger Bacon. Mas é preciso reconhecer que êsse lado positivo, digamos assim, pelo qual o nominalismo viria impulsionar as ciências positivas, quando mais não fôsse pelo fato de haver maior concentração de estudiosos nesse domínio, não deve ter sido muito claro para os contemporâneos do surgimento do nominalismo. E isto nos inclina mais para a segunda hipótese: o acento tônico do fenômeno está *na novidade*.

G. FRAILLE, O.P.: "La causa de su éxito, más que en su escaso valor intrínseco, quizá hay que buscarla en su novedad, en su tinte de modernidad (se llamaban a si mismos *moderni;* contraponiendo la *via modernorum* a la *via antiqua*)..." (*Historia de La Filosofía*, tomo II, pág. 1159, B.A.C. 1960.)

Digamos que diversos fatôres concorreram desigualmente para a resultante, mas o principal deve ter sido a "novidade". Não tem sido a primeira vez nem a última, que os homens se movem atraídos por tais categorias. E entende-se. Normalmente, teòricamente, uma vez que é animal racional, deve mover-se o homem segundo as indicações da razão. Quando porém as circunstâncias pesam demais no estômago, nos calos, ou em qualquer outra parte do homem, sua reação se afastará daquele padrão, e será comandada irracionalmente. Ora, no quadro emocional do século XIV europeu razões sobejavam para afligir e desequilibrar o homem: e para compeli-lo a se agradar de alguma outra situação pelo simples fato de ser outra.

Entramos assim na explicação dada por G. Fraile: a novidade terá sido o principal fator. Pensemos agora um pouco nos diversos modos de se apresentar a novidade. Gosta-se do "nôvo"

em oposição ao usado, gasto, exausto, sovado, envelhecido. Assim é que, abstração feita de certo tipo de confôrto, uma roupa nova vale mais que uma velha da mesma espécie. Mas quando se diz "novidade" em regra geral se designa, não simplesmente o estado melhor da mesma coisa, e sim "outra coisa", que não existia, ou que não se conhecia, ou que não se usava, ou que de algum outro modo nos surpreende, nos muda, nos coloca em mares nunca dantes navegados, ou diante de coisas nunca vistas. Êsse tipo de gôsto é muito encontradiço nas vidas tediosas e superficiais, que precisam de acontecimentos. Há coisas cuja existência só se percebe quando a movemos. Assim é um campo eletromagnético no qual instalamos algumas espiras de fio; outro exemplo tem-se no ar: quando êle tem a majestosa serenidade que convém à modéstia dêsse elemento, nós não o sentimos, nem quando respiramos; ao contrário, quando o ar fica neurótico e vira vento, que enche as cortinas e desarruma os papéis, comporta-se como essas pessoas que não podem viver sem chamarem a atenção sôbre si, e que até de outro modo se sentem mortas.

A "novidade" é o bálsamo, o atrativo das vidas vazias. Há pessoas, coitadas, que se alegram quando recebem uma carta impressa oferecendo aparelhos eletrodomésticos ou quando têm a perspectiva de uma fila de açúcar ou de outro gênero.

Não cremos que tenha sido essa a espécie de novidade que aureolou no século XIV as idéias nominalistas. Parece-nos antes que devemos procurar mais no ressentimento do que no tédio: e a novidade que agrada ao ressentido é precisamente aquela que desagrada ou ofende o magoador consciente ou inconsciente. Que espécie de novidade querem os adolescentes? Precisamente aquelas que significam alguma desforra em relação aos pais. É dêsse tipo de novidade que se alimentam os modernismos: o desejo de arquivar uma época, de cortar os cabos, de queimar os navios, de arrombar os portões, de saltar os muros. A novidade da ruptura, e às vêzes da desobediência.

Indo aos séculos XVI e XVII, como faremos no vol. II desta obra, vê-se logo que o Nôvo Mundo não se armou simplesmente e apenas como quem cresceu e se emancipou, mas também, e principalmente em alguns de seus aspectos, como quem se opõe à Idade Média. O movimento de descobertas geográficas e científicas se projeta para o futuro, enquanto o "humanismo" renascentista se projeta por cima da Idade Média, para a descoberta do paganismo greco-romano. E assim se vê que a novidade que forma seu primeiro cristal no século XV

bem merece a denominação agressiva que lhe deram: *via modernorum.* Quem diz que uma coisa é "moderna" não diz simplesmente que é nova; diz que é nova de uma especial novidade que implica a recusa e a reprovação de uma forma anterior.

Seria agora o caso de perguntar: não será assim sempre a dialética de sucessão das formas de civilização? Cremos que não seja, e temos um exemplo à mão na mesma Idade Média que nestas linhas estamos enterrando. Páginas atrás, no limiar dessa época, estivemos a apreciar a figura de um Boécio, debruçado no seu Aristóteles, à procura de recursos filosóficos que lhe permitissem formular o conceito de pessoa, de que precisava para elaborar a inteligência do dogma da Trindade.

E agora pondere o leitor: naquele tempo, Boécio ou Agostinho, e antes dêles os Padres, estavam em condições excelentes, digamos até únicas, para desdenhar o passado. Inauguravam uma civilização cristã, e portanto um fato nôvo, uma coisa nova, um testemunho nôvo, uma boa nova; e nunca dantes, e nunca mais depois terá o mundo notícia de tal divisão entre um antes e um depois, e de uma tão prodigiosa e milagrosa novidade. Ora, com essa dimensão a mais, com êsse trunfo, não se vê nos primórdios daquela civilização nenhuma afirmação de "modernidade" e por isso mesmo nenhum repúdio ao passado. Ao contrário, procuraram integrar na experiência histórica que começavam as experiências históricas encerradas; tinham noção da continuidade subjacente à descontinuidade. Nisso, aliás, seguiam a lição do único verdadeiro Renovador: "Não pensai que vim abolir a Lei e os Profetas; não vim abolir, mas completar." (Mat. V, 17). O fato é que nunca se viu, naqueles tempos, ninguém apresentar o cristianismo como coisa *moderna,* isto é, como coisa dotada dessa insolente novidade que se apresenta de costas para o passado, sem perceber que com essa valorização se esconde a maior das servidões. No dia seguinte outro moderno assassinará o da véspera; e assim por diante. Por onde se vê que nada envelhece mais depressa do que o moderno.

As civilizações e a integração do passado.

6. Dissemos que a Idade Média formou-se pela integração dos elementos herdados das outras civilizações, sem sonegá-las. Não pretendemos de modo algum atenuar a trágica ebulição do sangue humano, que em tôda a história se vê. Os Romanos, por exemplo, mataram centenas

de milhares de cristãos, e mataram-nos com os aparelhos jurídicos de sua civilização combinados com a espantosa crueldade do paganismo decadente. Sob o ponto de vista da continuidade histórica não vem ao caso o sangue dos mártires. O Cristianismo chocava-se com a Civilização Romana, mas ambos formaram a nova Civilização Cristã que seria outra, totalmente diversa, se tivesse de elaborar dentro de seus próprios recursos a hierarquia eclesiástica, o direito canônico, e as regras monásticas.

Dissemos, pois, que houve integração do passado na formação da Idade Média, mas não pretendemos que tenha sido completa e perfeita essa integração. Longe disso. A matéria em que a nova forma histórica incidia obrigou a um recuo de experiência política. Tôda a Idade Média é fortemente marcada pelas estruturas paternais e monárquicas, com algum esquecimento das grandes experiências das democracias antigas. E aquilo que hoje nos parece tão decorativamente medieval, os cavaleiros, os barões, os reis, custou seu preço. Talvez mais elevado do que pensamos.

E agora ocorre-nos outra indagação: será possível algum dia realizar uma civilização que integre todo o passado? Parece-nos que não. O problema é paralelo ao da relação do indivíduo com a espécie: sabemos que nenhum indivíduo, por mais bem dotado que seja, realizará em si tôdas as perfeições possíveis da alma humana. O homem de sete-instrumentos é a caricatura bem merecida por tal pretensão. Se queremos fazer alguma coisa bem feita temos de renunciar a muitas outras. No esplendor do século XVI, por fôrça dos paradigmas da nova civilização, veremos a inflação humana que Jacob Burckhardt chamou de "homem pletórico" ou "homem universal". No século XX, ao terminar a grande experiência, veremos o "especialista" que cada dia sabe "more and more about less and less."

As perfeições da essência humana precisam da humanidade total da espécie; aplicando ao conjunto civilizacional a mesma regra, diríamos que nenhum dêles logrará expor, manifestar a totalidade das virtualidades oclusas em nossa definição. Por isso tôdas as civilizações serão incompletas, parciais, diríamos até tràgicamente parciais, porque uma coisa é depender do padeiro ou do músico, que temos de procurar nos respectivos endereços e horários, e outra, infinitamente diversa, é depender de quem mora em outra galáxia da história!

As integrações são sempre imperfeitas e incompletas, e daí o fundo de angústia e de nostalgia dolente que nos leva a sentir a falta absurda do que não sabemos o que seja. A sensação de estar perdendo, ou de não estar somando, aguda, vertiginosa, que não experimentam as almas ocupadísimas com os vincos e plissados de suas superficialidades, só encontra algum apoio na projeção escatológica de tôdas as experiências históricas. "Tudo o que estava oculto será manifestado." E então a integração será perfeita.

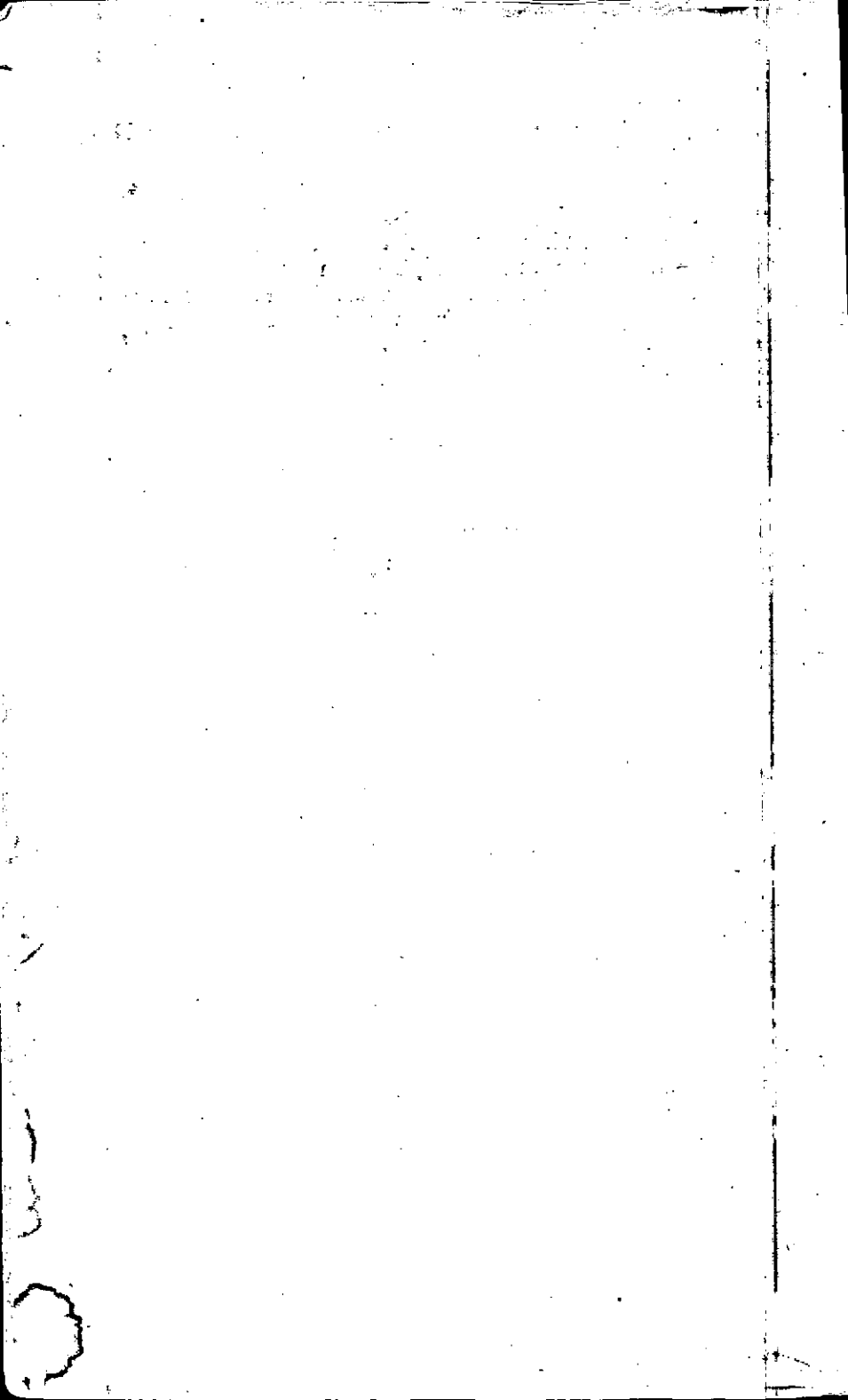
A Idade Média teve morte trágica.

7. Antes disso, porém, temos de continuar a subir os degraus de Yang a que se referia Toynbee. E volvendo ao problema da mudança de civilização, tornamos a dizer que a passagem da Idade Média para os tempos modernos se fêz em têrmos de modernidade, isto é, de rejeição do mundo anterior. Imagina-se com muita dificuldade o amontoado de causas, nos Impérios, no Papado, nas estruturas sociais e econômicas, que produziram essa condensação de ressentimento com dimensões civilizacionais. Sem querer diminuir as responsabilidades pessoais, é terrível pensar nessa dinâmica da solidariedade nos méritos e deméritos, pensar nas somas que influem em cada um, e nos atos de cada um que influem nas somas. Quando, por exemplo, Lutero pregou, com sonoras e coléricas marteladas, na porta de sua igreja, as proposições de rebeldia, uma imensa multidão de responsáveis tinha de ser imaginada em tôrno dêle, para a mais completa explicação de seu ato, e da morte trágica do mundo medieval. O fato é que uma belíssima experiência — a da conquista da terra e da afirmação de seu senhorio sôbre o mundo — começa para o homem em têrmos de ruptura e de ressentimento. E assim prosseguirá.

Mundo nôvo, homem nôvo.

8. E agora, com a ajuda da imaginação do leitor, seremos os cenógrafos de tão prodigiosa transmutação. O pano desceu sôbre o mundo medievo, mundo mediterrâneo, côncavo, fechado sôbre si mesmo, ou aberto na direção das agulhas de pedra das catedrais. Descortina-se agora um mundo Atlântico, uma Europa convexa, estrelada, lançada nos mares pelas pontas imantadas de seus promontórios. Sagres

lança linhas de fôrça que abrangem o orbe. O prestígio da misteriosa e abrigada Veneza transfere-se para Antuérpia, debruçada sôbre um mundo nascente. E é nessa paisagem de apoteose que vemos o nôvo-homem pisar com mais fôrça a terra mais possuída, a natureza mais dominada. Diz no seu coração que doravante pode contar consigo mesmo; e até, nos momentos de maior exaltação, chega a dizer em seu coração que só consigo mesmo pode contar.

Fim do 1.º Volume

636

EXEMPLAR

Êste livro foi composto e impresso pela Impres, para Agir S/A, no 4.º trimestre do ano de 1967.

1/2

X 3.—

LIVRO CONSIGNADO

Nº__________ Cod________

R$ __________________

CAIXA ☐
CHEQUE ☐
CARTÃO ☐
INTERNET ☐

(Continuação da 1.ª orelha)

da capacidade que tivermos de colocar tal escolha como constelação zodiacal do nôvo mundo. "Une nouvelle chrétienneté demande à naître", diz Charles Journet. Êste livro é a prolongada glosa dessa esperança.

Há na estrutura dêste livro uma característica que forma certo contraste com a índole personalíssima do autor. Contra seus hábitos, o livro é carregado de citações, ou melhor, o livro é uma conversação onde falam vários autores, às vêzes longamente. Não se trata de citações usadas para corroborar o pensamento do autor, mas de tôda uma trama de contribuições postas em forma de autêntico diálogo. Trata-se pois de um livro escrito por uma centena de autores. É verdade que no meio das vozes harmoniosas há aqui e ali, como no teatro, passagens inteiras de algum vilão.

No segundo volume, sobretudo nos últimos capítulos, temos uma pungente exposição dos erros terríveis acumulados na Civilização Ocidental Moderna, desde a Renascença e a Reforma, e cobrados agora aos estupefatos habitantes do século XX. É nessa parte do livro que se adensa a contribuição que Gustavo Corção nos traz nesta obra que compendia as reflexões vividas e tantas vêzes difundidas pelo autor, em artigos, conferências e aulas, nestes últimos dez anos. A conclusão se chama Inconclusão e diz respeito às perplexidades e lutas do turvado presente. Teremos perdido a primeira batalha? Teremos avançado através da tortuosidade dos caminhos?

IMPRES